ÉTICA Y FEMINISMO

Graciela Hierro



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

textos universitarios

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

Graciela Hierro

ÉTICA Y FEMINISMO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1990

Primera edición: 1985
Primera reimpresión: 1990

DR © 1990. Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. 04510 México, D. F.

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México

ISBN 968-837-156-4

INTRODUCCIÓN

LA ÉTICA...

Una corriente importante de la filosofía moral de nuestro tiempo, la llamada "analítica", se ha caracterizado durante su desarrollo por el desinterés hacia la problemática concreta de la realidad moral. Dentro de esa perspectiva, el trabajo filosófico se contempla como ajeno a la reflexión y solución de los problemas de la experiencia vivida, para centrarse en el análisis lógico y epistemológico del lenguaje moral, dejando a los moralistas los asuntos de la vida moral cotidiana. Mi libro intenta, por el contrario, seguir la tradición de la filosofía moral, comprometida con los problemas que surgen en la vida cotidiana, sin descuidar por ello la pureza del razonamiento. Pienso que los problemas que interesan a este estilo de filosofar, no son diferentes de los que preocupan, hacen sufrir y gozar a la persona que es el filósofo, y que éste debe utilizar su reflexión para mejorar la calidad de la propia vida.

Por otra parte, existe un conocimiento moral común que todos poseemos por la experiencia. La filosofía moral que se pretende fundamentar en este trabajo, no se centra en el hecho de encontrar verdades nuevas que vengan a enriquecer el conocimiento moral cotidiano, sino únicamente proporcionar una organización racional y sistemática a las preguntas acerca de lo que "debe ser" y de lo que "debe hacerse" en la condición presente. Me guía, por tanto, un propósito práctico en el sentido que señala Aristóteles, es decir, la finalidad que intenta hacer a los hombres buenos, más que el deseo puro de conocer lo que es el bien.[1] Al hablar de los hombres —y aquí me separo de Aristóteles— aludo a los hombres y a las mujeres, aunque la problemática que analizo se refiere con preferencia a la experiencia femenina.

Es evidente que el tipo de filosofía práctica que se sostiene depende, en gran medida, de la problemática que se con-

[1] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1103b p. 25.

sidere central dentro de la teoría ética. Conviene aclarar que el punto de partida que adopto para iniciar mi reflexión, es la experiencia vivida y las opiniones morales que de esa experiencia se suscitan. Sigo una respetable tradición filosófica que apunta a la recomendación de Aristóteles en la *Ética nicomaquea,* en la cual el estagirita advierte:

> Debemos, como en todos los casos, plantear los hechos observados delante de nosotros, y después de primero discutir las dificultades, intentar probar, si es posible, la verdad de todas las opiniones comunes acerca de esas afecciones de la mente o, si éstas fallaran, de la mayoría y de los de más autoridad; porque si refutamos las objeciones y dejamos las opiniones comunes clasificadas, habremos probado el caso en forma suficiente.[2]

Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* toma también este camino y afirma en el *prólogo*: "Me parece haber elegido, en este escrito, el método más adecuado, que es el de pasar analíticamente del conocimiento vulgar a la determinación del principio supremo del mismo, y luego volver sintéticamente".[3] Por último, el filósofo moral contemporáneo, David Ross precisa el método y afirma que el punto de partida de este estilo de filosofar es el cuerpo de creencias y convicciones. En efecto hay cierto tipo de actos que deben ser realizados y ciertas cosas que deben existir en la medida en que nosotros podemos hacerlas existir. Se deben comparar unas con otras y estudiarlas en sí mismas con el propósito de determinar cuáles resisten mejor el escrutinio racional; será necesario determinar aquellas que deben ser rechazadas, sea porque ellas mismas están mal fundamentadas, sea porque contradicen otras convicciones mejor fundamentadas.[4] De acuerdo con esta perspectiva, el problema moral de nuestro tiempo, por lo menos aquel que preocupa más por la cantidad de sufrimiento que produce, es el de la condición femenina de opresión. Este trabajo describe esta situación, trata de encontrar sus causas y fundamenta racionalmente la evaluación moral de este estado de cosas. La sistematización racional de las creencias morales que se encuentran en lo hondo de la con-

[2] *Ibidem*, 1145b pp. 2-7.
[3] M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* p. 23.
[4] D. Ross, *Foundations of Ethics,* p. 3.

dición femenina actual permitirá hacer patente la contradicción que entraña; en esa medida, esto permitirá a las mujeres una toma de conciencia del deber que tienen de superarla; toca a ellas, y sólo a ellas, cambiar la situación que nos aflige; aliviar el sufrimiento que ocasiona este estado de injusticia humana que, por otra parte, no sólo alcanza a la mitad de la población, sino también repercute sobre la humanidad.

Pienso, asimismo, que el fundamento de la moralidad debe descansar sobre el principio del interés; tengo la convicción profunda de que lograr la felicidad del mayor número de seres constituye el deber moral humano. En este trabajo pretendo fundamentar racionalmente esta convicción, y usaré este criterio para fundamentar las creencias de la moral, respecto de la condición de las mujeres. Estoy consciente de que planteamientos como el presente, no bastan para la superación de las situaciones históricas reales; sin embargo, confío en la eficacia de la crítica para despertar la acción moral, la cual surge avasalladora en la lucha de la mujer —en todos los frentes— en esta segunda mitad del siglo XX.

> Que e piu bella in donna que savere?
>
> DANTE, *Convito*

EL FEMINISMO . . .

A continuación trato de precisar el camino a seguir en esta investigación, con objeto de destacar los puntos a los cuales pretendo llegar. Inicio el trabajo con la descripción somera de la situación de las mujeres, la cual se engloba en la categoría del "ser para otro" puesto que se le impone la conciencia masculina, la cual le impide "ser para sí", condición necesaria para alcanzar la categoría moral de persona. El "ser para otro" (que, por otra parte, constituye el "segundo sexo" de Simone de Beauvoir) se manifiesta en nuestra época a través de tres categorías de la condición femenina: *inferiorización, control* y *uso*; rasgos que, a mi juicio, determinan su opresión dentro de la familia, la sociedad y el Estado.

Con objeto de impedir la toma de conciencia de este hecho por parte de las mujeres y mantener el *statu quo,* los

hombres recurren a la *mistificación** de lo femenino. Para ello se utilizan dos procesos que caracterizo como *privilegios femeninos* y *trato galante* (capítulo 1).

La condición femenina antes aludida, deriva del hecho de la interpretación de la *diferencia* biológica de ambos sexos; la naturaleza le ha conferido disparidad, y la organización política patriarcal la ha interpretado e institucionalizado. La división sexual del trabajo, sostenida a través de la sujeción de la sexualidad femenina, es el recurso útil para desarrollar, mantener y perpetuar la organización patriarcal fruto de las necesidades de la vida sedentaria. Esta sujeción es sancionada por la doble moralidad vigente, es decir la moralidad positiva impuesta por el grupo hegemónico, y así se cierra el círculo que constriñe a las mujeres y las encuadra en los papeles tradicionales de reproductora, trabajadora doméstica, encargada del cuidado infantil y objeto erótico. Tales funciones se consideran inferiores dentro de la jerarquía social: los primeros por no producir beneficio económico; el último, paradójicamente, por el hecho de producir una ganancia (capítulo 1).

La moralidad positiva intenta fundamentar las creencias que la sustentan en la biología de las mujeres. Sin embargo, es la hegemonía masculina, y los arquetipos de la educación femenina, los procedimientos que imponen, sostienen y perpetúan la ideología patriarcal. Es por ello que las prescripciones morales que surgen de tal ideología adquieren, por este hecho, su carácter de "naturales", en base a la consideración *asimétrica* del placer orgásmico. Tal asimetría, en cuanto a fuerza y valor, justifica la *doble prescriptividad moral sexual;* por una parte, se inhibe la libre disposición del cuerpo femenino y por la otra, se restringe la autonomía sobre su mente. La hegemonía masculina proporciona la sanción moral a la doble prescripción por la posesión y ejercicio de todas las fuerzas físicas, económicas e intelectuales por parte de los hombres. Por ello el *orden moral* en el patriarcado es masculino. Los arquetipos de la educación femenina, formal e informal, contribuyen al desarrollo de los rasgos de carácter y de inteligencia deseables para la conservación de la condición femenina; en efecto, se "educa" a *todas* las mujeres de *todas*

* La mistificación entendida como un esquema de ideas o doctrina constituida alrededor de una persona y personas, dotándola de un valor o sentido profundo.

las clases sociales según la figura más valorada: la madre, encarnación de la virtud femenina (capítulo II).

Pienso que la ética "ha de hundir sus raíces en el hecho de la moral",[5] y por ello, he querido plantear una ética normativa capaz de fundamentar la moralidad de la condición femenina. Por consiguiente mi propósito había de centrarse en la elaboración de una perspectiva ética, independiente en lo posible de doctrinas metafísicas, teorías psicológicas y plataformas políticas. Deseo formular una teoría moral capaz de posibilitar la fundamentación de las creencias morales del sentido común, de cualquier época y en cualquier sociedad; y en este hecho radica para mí el valor de la teoría que sostengo. Ahora bien, entiendo por creencias morales del sentido común, las verdades garantizadas por el "consenso" de la humanidad. Es decir, la síntesis de la experiencia moral humana que se expresa en reglas comunes a distintas épocas y localizaciones geográficas. Esta teoría es utilitaria hedonista en sus aspectos más relevantes. El bien último, o bien intrínseco, lo constituye el placer, la rectitud de las acciones se determina en la medida en que éstos se ajustan a las reglas cuyo cumplimiento trae consigo consecuencias probables que produzcan más bien que cualquier otra alternativa posible para el agente (capítulo III).

El *utilitarismo*, en general, es la doctrina que sostiene la validez de los juicios morales corrientes; intenta únicamente suplir los defectos que plantea la reflexión sobre la moralidad del sentido común, y proporciona un *principio de síntesis*, que puede relacionar las normas derivadas del sentido común, a menudo desconectadas y aún conflictivas, para presentarlas en un modelo coherente. Si la reflexión sistemática acerca de la moralidad del sentido común exhibe la fundamentación del principio utilitario, como aquel al cual el sentido común apela naturalmente, la prueba del *utilitarismo* se presenta tan completa como esto sea posible. Por otra parte, los condicionantes de la moralidad en cada época, que son los factores económicos, religiosos, metafísicos, políticos y científicos, son conciliables con esta teoría ética, en sus aspectos más relevantes; asimismo, el uso del criterio hedonista es útil para desenmascarar los supuestos en las instituciones vigentes que entran

[5] A. Sánchez Vázquez, *Etica*, p. 7.

en contradicción con el interés que debe ser, a nuestro juicio, el criterio moral último.

En el capítulo III se ofrece una teoría del deber o de la obligación moral que en ciertos aspectos es teleológica, de acuerdo con el espíritu general utilitario, pero que asimismo asimila la contribución más importante de Kant a la teoría moral: El concepto de universalización que fundamenta la obligación moral. En ese sentido, la teoría es también deontológica. Hemos llamado a esta teoría de la obligación moral: *del interés,* el cual permite llevar a cabo la sistematización crítica de la moralidad, tanto de la procreación, como de la hegemonía masculina y, por último, de la educación femenina. Todos estos factores son los puntos de apoyo de la ideología patriarcal que, en última instancia, legitimiza la opresión femenina.

La investigación continúa inquiriendo acerca de la posibilidad de superar la actual situación femenina, a través de la revolución de las estructuras económicas, como sostienen algunos pensadores marxistas. El argumento concluye con la idea de que es evidente en el plano histórico que la transformación de las estructuras económicas deje intacta la distribución de funciones según el sexo, no obstante la legislación igualitaria. En efecto, el resorte de la inferiorización femenina, de su control y de su uso, se localiza en los niveles más profundos de la relación humana; toca dirigirse hacia aquellos ámbitos adonde las leyes igualitarias y las buenas intenciones no han llegado todavía: al nivel de la vida cotidiana que obedece a las necesidades y las perspectivas culturales vigentes (capítulo IV).

En la última parte del libro, y a manera de conclusiones finales, ofrezco los lineamientos generales de una ética feminista del interés, que pretende sentar los prolegómenos para la *revolución cultural de la vida cotidiana,* paradójicamente, a través de la universalización de los valores femeninos positivos: suavidad, ternura y sentido comunitario. Termino esta presentación con las palabras de Walter Benjamin, citado por Herbert Marcuse, que encarnan el poder de la imaginación utópica: "Solamente a causa de quienes no tienen esperanza nos es dada la esperanza."[6]

[6] H. Marcuse, *El hombre unidimensional,* p. 272.

I. LA CONDICIÓN FEMENINA

El mundo siempre ha pertenecido a los hombres.

S. de Beauvoir
El segundo sexo

1. LA SITUACIÓN ACTUAL

La categoría central aplicable a la condición femenina actual, a mi juicio, es la señalada por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*: la de "ser para otro".

Este atributo básico se manifiesta en todos los aspectos de la vida femenina y la define de un modo singular, situándola en un nivel de inferioridad respecto del otro sexo; esto se debe a que, por una parte, tiene como cualquier ser humano la posibilidad ontológica de trascendencia, y se descubre y elige en un mundo donde los hombres le imponen una forma de asumir su propia vida. Desde tiempo inmemorial pretenden destinarla a una inmanencia que nunca puede ser trascendida, ya que hay otra conciencia, la masculina, que se le impone como esencial y soberana y le impide ser "para sí", y alcanzar la condición propiamente humana. Por consiguiente, el drama de la mujer lo constituye el conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se plantea siempre como lo "esencial" y las exigencias de una situación vital que la constituye como "inesencial". Tal como lo aclara Beauvoir en su libro ya clásico para explicar la condición femenina.[1]

El "ser para otro" del que nos habla Beauvoir, se manifiesta concretamente en la mujer a través de su situación de *inferiorización*, *control* y *uso*. Son éstos los atributos derivados de su condición de opresión, como ser humano, a quien

[1] S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, p. 17.

no se le concede la posibilidad de realizar un proyecto de trascendencia. Ahora bien, dado que la categoría de "ser para otro" puede y *debe* ser superada por parte de la mujer, se recurre a la *mistificación* de la condición femenina.[2] La expresión concreta de esta mistificación se da a través de dos procedimientos: el de *los privilegios femeninos* y el *trato masculino galante*. Por su parte, la mujer, a fin de no perder ni los privilegios ni el trato galante, sostiene el *statu quo* de la condición femenina, se constituye en el baluarte de la ideología que mantiene su condición de opresión. Las características negativas de la condición femenina (*inferiorización, control* y *uso*) subsisten independientemente de los privilegios y el trato galante, y fomentan los rasgos que se consideran positivos para la mujer, como son: la pasividad, la ignorancia, la docilidad, la pureza y la ineficacia. Las características de *inferiorización, control* y *uso,* sólo aparecen en forma descarnada en el personaje femenino más devaluado: el de la prostituta; y los rasgos que se presentan como positivos, son inherentes al modelo femenino más valorizado: el de la madre.

Estas dos imágenes, la de la prostituta y la de la madre, se enfrentan y dividen *socialmente* a las mujeres. A las llamadas "decentes" se les obliga a conformarse al modelo valioso de la madre, bajo amenaza de perder sus privilegios. En esta forma, se intenta convencer a la mujer de que acepte el papel de madre, el cual no implica que las características de opresión, a través de conferirles el "privilegio" central de la mujer valorada: el de ser *mantenida* por el hombre. Sin embargo, en su papel de madres (hijas y esposas), la opresión se enmascara, pero persiste con los atributos a los que hacemos referencia, que la condiciona y sostiene. Lo cierto es que todas las mujeres albergan las dos imágenes y la tarea de alcanzar el "para sí", dentro de la condición femenina, tendrá que asumirla y reivindicarla en lo que ambas tienen de positivo, y superar lo que conllevan de negativo.

La *inferiorización* femenina es producto indirecto de su biología, por las necesidades culturales. La mujer siempre ha estado sujeta a la servidumbre de la especie, por su papel cen-

[2] El concepto de "mistificación" de lo femenino y sus variadas implicaciones han sido desarrolladas ampliamente en: B. Frieday, *The Feminine Mystique.*

tral de procreadora. Y dado que la humanidad es más que una especie animal, cuyo fin último sea la mera perpetuación, la procreación impuesta es sólo una función natural, y nunca puede alcanzar el rango de una actividad o trabajo humano. En efecto, no supone un conocimiento especial, no es una habilidad adquirida, tampoco conlleva un proyecto de creación y transformación del mundo que suponga el ejercicio del razonamiento, características del trabajo propiamente humano. Y, puesto que los hombres han escogido que ese sea el destino de las mujeres, se los reduce a un "ser para los otros", impidiendo así la realización de su vocación ontológica humana del "ser para sí", como lo sostiene Simone de Beauvoir.

Cada vez se comprenden mejor las relaciones humanas, como producto del condicionamiento social. Para muchos pensadores resulta ya innecesario remontarse a la escala biológica para intentar explicar algún hecho de la conducta humana. Por esta razón los ejemplos del mundo animal, desde el avance de la sociología, han dejado de ser pertinentes para explicar el mundo humano. El *materialismo histórico*, en ese sentido, aporta verdades de gran importancia. El hecho de que la humanidad no es una especie animal, sino una realidad histórica que no sufre pacientemente la presencia de la especie, la toma por su cuenta, y la transforma mediante su acción creadora de acuerdo con los fines culturales que propone cada sociedad histórica. De lo anterior deduce Beauvoir que la maternidad como único proyecto de vida, resulta el intento más pobre que se puede plantear un ser humano.

En vista de lo anterior, la mujer se encuentra *controlada sexualmente* por las fuerzas culturales que la destinan a la procreación a través de la supresión del impulso sexual femenino y de su capacidad orgásmica. Todo esto, en nombre de la monogamia y al servicio de una civilización centrada en el hombre.

Sherfey, estudiosa de la sexualidad femenina, afirma que el vigor del impulso erótico de las mujeres determina la cantidad de fuerza que la sociedad ha debido ejercitar para suprimirlo. En efecto, si observamos las restricciones que se han ejercido sobre la sexualidad femenina, tendremos la evidencia de su potencialidad erótica. La despiadada sujeción de la sexualidad de las mujeres es también la causa de la subyugación

de su vida intelectual, y es por ello que, en gran medida, se constituyen en parásito de la vida emocional e intelectual de los hombres.[3]

Kate Millet intepreta este control de la sexualidad femenina en su medida real. Lo visualiza como el producto de la lucha política entre ambos sexos. Millet sostiene: "si la palabra 'política' se define en base a métodos o tácticas envueltas en el manejo de un estado o un gobierno, esta definición puede extenderse al grupo de medidas diseñadas para mantener un sistema de control de un sexo sobre el otro".[4]

El control de la sexualidad femenina y su limitación a la maternidad (como única salida lícita de su necesidad orgásmica), es el *uso* que se le da a la mujer en su función de pareja sexual del hombre y encargada del cuidado de la especie. Lo anterior hace que la mujer no pueda asumir su sexualidad como la culminación del deseo sexual o como el deseo de tener hijos, sino que dependa de la sexualidad masculina y sea usada por su pareja ya sea como objeto sexual, sujeta al deseo de placer de los hombres, o como madre, respondiendo a la exigencia de perpetuación de la especie.

A través de la mistificación de "lo femenino", se garantiza la permanencia del *statu quo* de la condición femenina, la cual adquiere su expresión concreta en el "privilegio femenino" y el "trato galante". El primero es la ventaja económica de ser mantenida y el segundo, la obtención de un rango social de trato preferente. Y, para conservar ambos, las mujeres desarrollan la actitud concomitante de "conservadoras" del orden social establecido; por esta razón, la mujer se convierte en el principal defensor y transmisor de la ideología patriarcal.

Por otra parte, la mistificación, nos dice Beauvoir, surge de la divinización del principio femenino reproductor que evoluciona a una mística desacralizada donde ya no se venera a las deidades de signo femenino, sino al principio reproductor, encarnado en las mujeres concretas.[5] La mística femenina con-

[3] Consúltese Mary J. Sherfey, *The Nature and Evolution of Female Sexuality*. La autora critica la concepción freudiana tradicional de la sexualidad femenina, a partir de los descubrimientos últimos de la genética humana.

[4] K. Millet, *Sexual Politics*. Sostiene la idea de que toda relación sexual es una relación de fuerza, es decir, política.

[5] S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, pp. 355-383.

serva un rasgo de la religiosidad primitiva; *venera* la sexualidad femenina controlada, lo cual permite la manipulación de la capacidad sexual de las mujeres.[6]

A los llamados "valores femeninos" de pasividad, docilidad, pureza e ineficacia, se les confiere un significado profundo, cuando en realidad no son más que rasgos negativos y el instrumento de manejo ideológico de la mujer; en efecto, si se tratara de valores humanos, deberían ser compartidos también por los hombres. Desde el Concilio de Nicea (325 d.C.) se exhorta a las mujeres a que conformen su vida a la imagen de la Virgen María.[7]

La mística femenina tiene aún otro objetivo que señala Friedan: *Mantener a las mujeres fuera del mercado de trabajo productivo* y como mano de obra gratuita para el trabajo hogareño; en una sociedad de consumo como la norteamericana, la cual analiza esta autora, se intenta asimismo reducirlas al papel de "compradoras de cosas"; son ellas, generalmente, las encargadas de la economía doméstica. En comunidades no opulentas, como la nuestra, el objetivo de la mistificación se centra primordialmente en conservar a las mujeres como mano de obra gratuita para el trabajo doméstico y en menor medida como "consumista".[8]

La calidad de "mantenida" se confiere como un privilegio, y no como lo que es en realidad: el pago a su función reproductora y trabajadora doméstica; actividades que no se valorizan como trabajo, porque no generan dinero; la condición de "mantenida" hace que las mujeres no puedan considerarse como una clase socioeconómica. Su dependencia —económica— hace que, en general, la pertenencia a una clase socioeconómica sea tangencial, vicaria y temporal. Por tanto, si la

[6] Erich, Fromm, en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea,* p. 44, señala el gran número de diosas madres y su significación: La Venus de Willendorf, la Diosa-Madre de Mohenjo-Daro, Isis, Istas, Rea, Cibeles, Ator, la Diosa Serpiente de Nippur, Ai, Diosa Acuática de los acadios, Demeter y la diosa hindú Kali, dispensadora y destructora de vida; no son sino algunos ejemplos de la veneración del principio reproductor. Esta constelación de deidades femeninas, así como la evidencia de vestigios matriarcales en la organización de la herencia y los matrimonios en sociedades actuales, permiten suponer que en épocas remotas, las mujeres tuvieron una importancia mayor que la que alcanzaron en las sociedades patriarcales históricas, a juicio de Fromm.

[7] M. Warner, *Alone of all Her Sex,* p. 68.

[8] B. Friedan, *The Feminine Mystique,* p. 58.

mujer pierde la protección de su pareja, con frecuencia desciende de nivel económico dada su escasa capacidad productiva. Tradicionalmente la maternidad se ha considerado como el "destino femenino"; tal hecho dificulta alcanzar una personalidad valiosa por medio de la realización de su trabajo fuera del hogar. De ahí que la identidad femenina se da con base en sus funciones de esposa y madre y, por tanto, dependa siempre de un hombre.

Me refiero ahora al otro factor que mencioné dentro de la mistificación de lo femenino: "el trato galante" por parte de los hombres que al parecer, es una relación de respeto del hombre frente a la mujer. En realidad este pretendido respeto sólo es superficial; no es, en efecto, diferencia, sino "galantería", que en el fondo encubre un desprecio burlón al inferior. Sin embargo, esta galantería sólo se confiere a las mujeres que están dispuestas a ajustarse, en la apariencia y en el fondo, a los rasgos y tareas que se consideran útiles para los propósitos culturales masculinos. La mujer que por cualquier circunstancia deja de ajustarse a la supuesta "femineidad" pierde, junto con otros privilegios, el trato galante y se convierte en el blanco de la agresividad masculina.

En todas las sociedades actuales, el Estado sostiene la ideología masculina dominante, y profesa una actitud paternalista sobre la condición femenina, sosteniendo los privilegios económicos de las mujeres en las legislaciones vigentes. Asimismo, tradicionalmente han existido, dentro de la sociedad, dos instituciones que defienden el estado de cosas existentes en lo que se refiere a la situación femenina. Por un lado la *familia* patriarcal y por el otro la iglesia *cristiana;* de ahí que ambas instituciones, familia e iglesia, sean el *baluarte* de la mística femenina.

He hablado de dos tipos de rasgos de la imagen femenina que la mistificación ideológica propone y defiende; unos son positivos y otros negativos. Los primeros (la mujer mantenida y la que recibe trato galante) se personifican hasta en sus últimas consecuencias en la imagen de la madre; los segundos (inferiorizada, controlada y usada) también se personifican totalmente en el modelo femenino más desvalorizado, el de la prostituta. Las dos imágenes se enfrentan como polo negativo y positivo de la condición femenina. Socialmente se

pide a la mujer que conserve sus privilegios, su abanderización con el modelo de la madre; la mujer que se ajusta a este modelo, gracias a la mística femenina, se autoconvence de que no posee los atributos negativos de *inferiorización, control* y *uso*. Sin embargo, como ya apunté, el hecho de ser mantenida y ser sujeto de trato galante, no supera su condición de opresión. El enfrentamiento de las dos imágenes produce en la prostituta sentimiento de inferiorización mayor, puesto que no posee los privilegios de la mujer decente pero, por otra parte, ésta envidia secretamente la libertad sexual y el poder económico de la prostituta, al mismo tiempo que la desprecia.

Hemos visto en forma esquemática la condición femenina actual. Y cómo ésta ha surgido con base en el control ancestral de la sexualidad femenina y su limitación a la maternidad. Estos dos factores han condicionado, en gran medida, su estado actual de *inferiorización, control* y *uso*. En el siguiente apartado intentaré profundizar en la investigación de los procesos culturales que han fundamentado la condición femenina actual.

2. LOS FACTORES CULTURALES

> ¡Confórmate mujer! Hemos venido a este valle de lágrimas que abate, tú como paloma para el nido y yo como león para el combate.
>
> SALVADOR DÍAZ MIRÓN

La condición femenina actual obedece a factores culturales; en efecto, las causas de la opresión femenina no son de ninguna manera biológicos, como se ha pretendido mostrar. Se trata de la situación histórica que vive la mujer actual y que obedece en forma primaria, a los requerimientos culturales de la vida sedentaria cuando se hace indispensable una prole numerosa, el cuidado infantil concomitante y la necesidad de que se realice la tarea doméstica. Esto unido a los requerimientos de satisfacción erótica masculina son los factores que han condicionado el sometimiento femenino a su misión de

madres, esposas y amantes, en las sociedades llamadas por ello, *patriarcales.*[*]

Para lograr los objetivos culturales que arriba se señalan, el medio utilizado ha sido: el control de la sexualidad femenina; este hecho se ha intentado justificar a través de la mistificación de lo femenino, la identidad femenina que se ha desarrollado no permite la realización de las mujeres como seres humanos completos, ya que su sentido de vida ha sido restringido al amor (erótico y maternal) que, paradójicamente, no puede alcanzarse en plenitud por la condición de opresión en que viven las mujeres sometidas a la reproducción. En suma, la condición femenina actual se deriva del hecho de que la mujer es *diferente* al hombre; la naturaleza confiere esta diferencia y la sociedad produce la opresión.

Inicio la exploración en torno a la diferencia biológica de la condición femenina, estableciendo así la relación que puede encontrarse entre la idea de "diferencia sexual" y la situación de opresión en las sociedades patriarcales. Pienso que esta circunstancia y su interpretación, da razón de la calidad de inferiorizadas, controladas y usadas —que sufren las mujeres— a la que hice alusión en la primera parte de esta sección.

3. LA DIFERENCIA BIOLÓGICA Y PSICOLÓGICA Y LA INFERIORIZACIÓN FEMENINA

Como ya dije, la inferiorización femenina se desprende del hecho histórico de que la mujer ha sido dedicada compulsivamente a la procreación. Tal tarea así realizada no supone una capacidad especial para ser llevada a cabo; basta sólo con el sometimiento a las necesidades de la especie, de allí que no confiera valor al que la realiza. Tampoco contribuye directamente a la producción, por tanto no supone estimación social.

El segundo factor que refuerza la *inferiorización* femenina lo constituye su debilidad física frente al hombre: talla, peso

[*] Las sociedades patriarcales existen en el oriente y en el occidente. La condición femenina es la misma en todos los estratos socioeconómicos. Las variantes de acuerdo con la época, localización geográfica, nivel socioeconómico conservan los rasgos básicos del control femenino: madre, esposa, trabajadora doméstica y objeto erótico.

y, sobre todo, los avatares biológicos de su genitalidad (menstruación, embarazo y lactancia) que, en confrontaciones físicas personales hombre-mujer, hacen evidente su inferioridad en cuanto a fuerza física. En la historia de la humanidad desde sus orígenes más remotos hasta nuestros días, los más fuertes físicamente se han impuesto sobre los más débiles. Si bien es cierto, como nos dice Beauvoir, que cada situación histórica produce circunstancias en las cuales la fuerza física adquiere mayor o menor relevancia, sin embargo, aún no se ha dado un progreso histórico tal que la fuerza física haya cedido lugar a la fuerza de la razón. La clave del misterio de la sumisión femenina, concluye esta autora, está en el dato primario de que, en la humanidad, se concede la superioridad al sexo que mata, y no al que da la vida.[9]

En efecto, la biología determina indirectamente a la mujer para su función de procreadora, pero es la *interpretación* de la ley biológica la que se erige en el fundamento de esta tarea. En estudios antropológicos recientes, se hace patente el hecho de que la observación biológica informa poco acerca del mundo social. Para los seres humanos la biología reviste importancia en función de la interpretación que se le da, la cual es producto de las normas y las expectativas de la cultura y del tipo de sociedad de que se trata.[10] En efecto, gran parte del cuerpo femenino está organizado para la procreación (y la interpretación de las leyes biológicas supone que cada órgano de nuestro cuerpo funcione); si se impide esta función —al parecer— surgen problemas, y en este caso la organización física y mental de la mujer se malogra. La insistencia en el llamado "instinto maternal" se basa en la idea de que *se cumpla* la función reproductiva para el cuerpo femenino. Sin embargo, este "instinto" representa el condicionamiento social, con base en el *mito* del uso de los órganos, según apunta Schwarz.[11] Vemos que, por la interpretación de la biológico, se pretende condicionar a *todas* las mujeres a que sean madres.

Por otra parte, la psicología confirma la hipótesis de que

[9] S. de Beauvoir, *Le Deuxième*..., p. 111.
[10] Rosaldo y Lamphere, editoras, *Women Culture & Society*, p. 4.
[11] O. Schawrz, *The Psychology of sex*, p. 17.

las experiencias vividas condicionan y refuerzan los comportamientos paternales; es decir, el trato frecuente con los niños hace que surjan las actitudes paternales (no al contrario, dado que se tienen actitudes paternales, se busca el trato con los infantes). Las mujeres, por su condición biológica de reproductoras, y su confinamiento social al cuidado infantil, están más expuestas al contacto con los niños, por ende poseen actitudes maternales en mayor medida que los hombres; y de esto se concluye que deben dedicarse al cuidado infantil.[12]

En otro sentido también se habla de actitudes diferentes en ambos sexos; se describe al macho de la especie humana como poseyendo —como un rasgo innato— la agresividad. Las investigaciones psicológicas recientes muestran que desde la infancia es evidente el comportamiento más agresivo en los niños, comparado con el de las niñas de la misma edad. Los psicólogos infantiles observan que

> las niñas parecen tener ciertas técnicas aún mal comprendidas gracias a las cuales desvían los comportamientos agresivos de otros niños en contra de ellas, de tal suerte, que la interacción se encuentra transformada y no se convierten ellas mismas, ni en agentes, ni en víctimas de la agresividad.[13]

Dentro del comportamiento femenino, la no competitividad parece ser una constante observada. Siguiendo con las observaciones psicológicas conductuales, Maccoby afirma que las niñas no se preocupan mucho de las cuestiones de dominación; en cambio los muchachos desde muy jóvenes, tienden a establecer relaciones de dominio entre ellos. Con fundamento en lo expuesto anteriormente, en general, se asume que las distinciones de los sexos, en cuanto a las actitudes, tienen un fundamento biológico; sin embargo, las investigaciones psicológicas y sociales que comentamos, confirman cada vez más la idea de que es la *cultura* la que conforma el comportamiento y las actitudes, en tanto confiere funciones asimétricas para ambos sexos; por ejemplo, a través de fomentar el ejercicio físico masculino y reducir el femenino; confinar a las niñas al hogar y la educación específica que se les da, se hace

[12] E. Maccoby, "La psychologie des sexes", en Sullerot, *Le fait feminin*, pp. 244-253.
[13] *Ibidem.*

que se refuercen los rasgos de ternura y no competitividad en las mujeres y los contrarios en los hombres.

Por otra parte, los hombres no se han sentido siempre muy seguros de que exista un fundamento racional para la relación de su dominio sexual sobre las mujeres. De ahí que históricamente hayan aparecido diversos argumentos —escritos por hombres— para intentar justificar esa relación de opresión. En efecto, es constante la explicación de la superioridad de un sexo sobre el otro con base en la *diferencia*. Por muchos siglos se habló de la *superioridad intelectual* de los hombres sobre las mujeres. A partir de Aristóteles, se hizo explícito el hecho —aparente— de que la posibilidad intelectual femenina solamente alcanzaba la de un adolescente hombre. Superada en cierta medida la explicación de la inferioridad intelectual femenina en el siglo de Freud, se habla de que la diferencia —que fundamente la opresión— es la *capacidad libidinal* inferior en las mujeres. (Los rasgos de inteligencia y libido son las disposiciones naturales que, en cada contexto histórico, se utilizan para determinar en gran medida el valor personal.) En el sentido anterior, estos pensadores y otros innumerables que han descrito la "naturaleza" femenina, han pretendido pasar del "hecho" de la inferioridad femenina a una categoría de "derecho", con fundamento en su "naturaleza distinta" e inferior a la de los hombres.[14]

Sin embargo, el resorte profundo de la *inferiorización* femenina se debe a que es ella la que procrea y, por ello, se le ha confinado —en forma compulsiva— a la maternidad, al cuidado infantil y al trabajo doméstico. Todas estas funciones y tareas han sido menos valoradas socialmente.

Por último, desde la consolidación de la propiedad privada, surge la necesidad en los hombres, de poseer la garantía de una descendencia legítima a la cual legar sus bienes. La imposibilidad de determinar en forma segura la paternidad (masculina) es otro de los factores que hace que se requiera del *control* estricto de la sexualidad femenina y por ello aparece la *institucionalización* del matrimonio monogámico. Por tanto, se reprime la sexualidad femenina desde la primera in-

[14] C. Whitbeck, "Theories of Sex Difference", en *The Philosophical Forum*, p. 54.

fancia y se concede a las mujeres, como única salida lícita para su necesidad sexual, el matrimonio monogámico.

Lo anterior se debe a que la capacidad reproductiva de las mujeres ha sido siempre urgentemente requerida por la sociedad, por ello el Estado ejerce un control sobre el cuerpo femenino. Primero, por ser la parte más definitiva dentro de la procreación y segundo, por ser el miembro más débil de la pareja. Es así que el destino femenino siempre ha estado dirigido por los hombres en las sociedades patriarcales.

Por otra parte, la tarea reproductora y el hecho de ser instrumento del placer masculino, ha condicionado el sentido de la vida femenina. Las mujeres, nos dice Firestone, han centrado su existencia más en el amor que en la creación de la cultura.[15] Para esta autora, el amor es el pivote de la opresión femenina; se adhiere a la explicación freudiana del origen de la cultura que sostiene la idea de que los hombres se vieron en la necesidad de sublimar la libido y así nació la cultura (cuando los hombres sustituyen el anhelo de amor por el de reconocimiento social).[16] En cambio, las mujeres siguen pegadas a la satisfacción amorosa, a la ternura y a la aprobación masculina. Es por ello que para Firestone, la cultura masculina es el resultado parásito de la fuerza emotiva de las mujeres, sin que éstos hayan nunca reconocido socialmente la contribución de las primeras. Por tanto, concluye esta autora, el amor es para la mujer la única posibilidad de valorarse, tanto individualmente como dentro de las jerarquías sociales. A las mujeres se les negó la posibilidad de crear cultura y encontrar así la posibilidad de una identidad emocional a través del trabajo para alcanzar el reconocimiento del mundo; esto solamente pueden ellas lograrlo en forma vicaria, a través del hombre. En coincidencia con lo anterior, A. Kollontay habla de la necesidad de que la mujer renuncie al amor como *único* sentido de vida, si desea ser libre, como los hombres. Para ellos, nos dice esta autora, el amor nunca constituye el sentido vital.[17]

Chester da una explicación aguda de la llamada "locura femenina". En efecto, afirma, dado que a las mujeres se les ha

[15] S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, p. 127.
[16] *Cfr.* S. Freud, *El malestar de la cultura.*
[17] *Cfr.* A. Kollontay, *Marxism et revolution sexuelle.*

impedido acceder a la creación cultural en muchas épocas, se les ha calificado de "dementes" por tratar de incursionar en ámbitos que las fuerzas culturales les tenían vedados. Es por ello que esa confinación al espacio doméstico, a la postre, conseguía enloquecerlas. Esta autora, y muchas más que han tratado el problema, muestran ejemplos históricos de este hecho: Leonor de Aquitania, Virginia Wolf, Zelda Fitzgerald y otras, son testimonios elocuentes de los efectos del esterectipo femenino sobre la salud mental de la mujer.[18]

4. EL CONTROL DE LA SEXUALIDAD FEMENINA

Sintetizando lo anterior, vemos que la causa básica de la condición femenina de inferiorización, se fundamenta en la diferencia biológica y psicológica *hombre/mujer*, lo cual permite la división y jerarquización de las funciones sociales y el poder individual.

El aporte fundamental del psicoanálisis, a juicio de Beauvoir, consiste en el descubrimiento de que los factores que intervienen en la vida psíquica adquieren el sentido existencial que les da el propio sujeto. El cuerpo que existe en el espacio y en el tiempo es el mismo cuerpo vivido por la persona; toda la existencia se halla pues mediatizada por su afectividad. La existencia femenina se vive como una situación distinta de la masculina, porque ambos tienen un desarrollo psicológico diferente. De acuerdo con la explicación freudiana de la creación de la cultura, es un rasgo masculino la necesidad de sublimar el instinto para garantizar la sobrevivencia sedentaria de la especie. Se dice también que la mujer posee una libido de fuerza infinitamente inferior a la de los hombres, puesto que la naturaleza la ha condicionado para la procreación y, en consecuencia, su satisfacción libidinal se colma con la maternidad.

Freud hace notar, sin embargo, que la libido femenina inferior en fuerza, posee rasgos masculinos que se observan en la conducta de algunas mujeres; causa de actitudes creativas, de dominio y de rebeldía y que se caracterizan como

[18] P. Chesler, *Women and Madness*. Gilbert, *et al. The Mad Woman in the Attic*.

remantes de la condición primaria bisexual del embrión; se superan estos rasgos cuando la mujer logra su "madurez" psicológica. El intento de sublimación libidinal, por parte de las mujeres, se visualiza en ese sentido como la fijación en un estadio inmaduro de su propia psicología. Lo que en los hombres supone una superación del nivel animal de mera satisfacción libidinal, constituye, precisamente, la inmadurez dentro de la existencia femenina. La satisfacción libidinal femenina depende únicamente de la satisfacción de su instinto maternal. Freud, siguiendo la tradición de gran parte de la ciencia de su época, observa las estructuras psicológicas sin cuestionar su contenido social y las eleva a hecho natural con la categoría de insalvables. El psicoanalista austriaco condena como "inmadurez" el nivel que no alcance las estructuras psicológicas que se señalan para cada sexo. El análisis freudiano de la condición psicológica femenina sigue siempre al arquetipo masculino. La diferencia con éste se visualiza como una *falla* en la estructura psicológica femenina (que se explica a través del complejo de castración femenino y de envidia del pene).[19]

Las teorías freudianas más criticadas en la actualidad son las que visualizan a las mujeres que persisten en la identificación irrestricta con lo masculino, como viviendo un estadio de retardo con respecto a su desarrollo erótico; específicamente, lo que Freud caracteriza como la fase orgásmica clitorídea. La teoría freudiana de la sexualidad femenina y su evolución, presentan para la mujer la posibilidad de una doble identidad: de joven dentro de la fase clitorídea, y en la madurez, en la orgásmica. Una vez que se le "socializa", alcanza el premio de la madurez, patentizado por el "orgasmo vaginal" que supone la penetración del pene y la posibilidad de fecundación. Es así que abandona su pretensión de "ser como hombre" y acepta su identidad femenina.[20] Esta idea se sostiene, a juicio de Freud, por datos biológicos a partir de la bisexualidad innata del embrión. Cuando éste sufre la diferenciación biológica se constituye el sexo femenino, pero se conservan rasgos latentes del erotismo masculino (clitorídeo); esta condición se supera cuando se accede al orgasmo vaginal.

[19] S. Freud, *Three Contributions of the Theory of Sex*, p. 612 y ss.
[20] M. Sherfey, *The Nature and Evolution of Female Sexuality*, p. 28.

Según el sentido anterior, a todas las mujeres les corresponde la tarea extraordinariamente difícil de alcanzar así la madurez. Lo que pide Freud, nos dice Sherfey, es que las mujeres desvíen su instinto natural de signo masculino hacia un pretendido impulso femenino pasivo y, en muchos casos, masoquista. Los descubrimientos recientes en el campo de la embriología, indican que la condición innata del embrión no es bisexual como pensaba Freud, sino femenina; es decir, la diferenciación sexual que puede sufrir el embrión es hacia el sexo masculino y no hacia el femenino.[21] Por tanto, la base biológica que fundamenta la tesis freudiana sobre la sexualidad femenina y su evolución, no se sostiene. La evidencia empírica tampoco corrobora la idea freudiana de que la mujer posee dos zonas erógenas: el clítoris y la vagina (independientes una de la otra). Se han llevado a cabo investigaciones de tipo cuantitativo en los Estados Unidos.* Tales investigaciones son del tipo de las que llevó a cabo Kinsey.** El resultado indica que la forma en que la mayor parte de las mujeres entrevistadas califican sus orgasmos es del tipo clitorídeo; el orgasmo vaginal no se identifica fácilmente, puesto que no se distingue del clitorídeo. Las mujeres que, de hecho gozan de mayor libertad sexual –producto de madurez emocional– de acuerdo con Freud deberían acusar orgasmos vaginales; sin embargo, no afirman la mayor frecuencia de ése, según el *Hite Report*.

La fisiología tampoco favorece la tesis freudiana. El clítoris corresponde en la fisiología femenina a un pene no desarrollado que contiene la capacidad orgásmica del pene masculino; en tanto que, en la vagina no existen inervaciones que permitan suponer la posibilidad del orgasmo vaginal.[22] La insistencia de Freud sobre el orgasmo vaginal se debe a la interpretación freudiana de la sexualidad femenina a partir de la sexualidad masculina; la conducta sexual femenina se explica siempre en función de la masculina y se colma, en última instancia, con la maternidad.

Se puede suponer que la aceptación del orgasmo vaginal, como el normal, para la mujer madura permitirían la penetra-

[21] *Ibidem*, p. 38.
* *Hite Report.*
** *Kinsey Report.*
[22] M. Sherfey, *The Nature...*, pp. 115-122.

ción del pene en la vagina, y esto garantiza en mayor medida, la posibilidad de procreación. En segundo lugar, porque el orgasmo clitorídeo supone la aceptación de una conducta sexual femenina activa, que puede excluir la maternidad, sin mengua de la relación sexual; es decir, se trataría, en todos los casos, de la aceptación de una sexualidad femenina en todos sentidos correlativa a la masculina, alcanzable desde muy temprano; supone también la adquisición de rasgos de autoafirmación con independencia de la vagina, órgano que siempre ha "dignificado" a la sexualidad femenina.

No obstante lo anterior, paradójicamente Freud tiene razón en su observación de la conducta sexual femenina; en la mayoría de los casos, las mujeres son psicológicamente inferiores a los hombres, en cuanto a la frecuencia y fuerza de sus respuestas sexuales. Pero eso no se debe, como pensaba Freud, a diferencias insalvables, sino a condiciones culturales de control y uso de la sexualidad femenina. En efecto, el control sexual femenino se inicia desde la más tierna infancia, pero se refuerza especialmente durante la pubertad. Masters y Johnson nos dicen que las experiencias de los jóvenes respecto del menstruo son con excesiva frecuencia desagradables o dolorosas; casi siempre se viven con cierto tinte de ostracismo y de tabú. A muchas jóvenes, incluso en los Estados Unidos, donde estos sexólogos han llevado a cabo la mayor parte de sus investigaciones, no se les advierte de la ocurrencia de este fenómeno; cuando les sucede, se aterrorizan y recurren a la madre recibiendo de ellas respuestas evasivas y vergonzosas; se les dice que ésa es la "suerte" de las mujeres, y se presenta el inicio de la madurez sexual fisiológica como una "enfermedad" (en inglés *curse*: maldición) que inexorablemente se sucederá cada mes. En estas ocasiones es cuando se refuerza la reglamentación en materia sexual, la cual va desde la prohibición a discutir el tema hasta la advertencia en cuanto al contacto con personas del otro sexo.[23]

Desde la antigüedad las funciones femeninas se han considerado impuras. En las diferentes culturas han aparecido siempre como actividades clandestinas que requieren el cumplimiento de todo tipo de ordenanzas y rituales que eviten los peligros de la descendencia no deseada. Por otra parte, no hay

[23] W. Masters, & Johnson V. *Human Sexual Inadequacy*, p. 117.

sociedad estudiada hasta ahora, en la cual no exista alguna reglamentación muy específica respecto del acoplamiento y la reproducción; las reglas que se dan son más enfáticas siempre en cuanto a las ordenanzas y a su cumplimiento, específicamente para las mujeres.

Por otra parte, ha sido siempre un problema para las jóvenes, intentar comprender por qué el mismo comportamiento aprobado en los hombres, en cuanto a la conducta sexual, es altamente reprimido en ellas. El rechazo va en contra de comportamientos femeninos que supongan agresividad, autoafirmación e independencia, todos estos rasgos valorados en los hombres. Los intentos de superar la pasividad orgásmica se interpretan como una "virilización" en el caso de Freud, o como la antesala de la prostitución. En los manuales de educación para mujeres este hecho se hace patente. Un ejemplo muy claro puede verse en la *Instrucción de la mujer cristiana* de Luis Vives. Las recomendaciones de este pensador se centran en la necesidad del absoluto control de la sexualidad femenina, cuyo *ejercicio* desordenado acarrea *todos* los males del mundo. Se trata de conservarla en estado de virginidad hasta que la joven contraiga matrimonio religioso.[24] Estas ideas siguen teniendo vigencia en los países católicos. La primera interpretación supone inmadurez y rechazo de la identidad femenina y la causa de angustia y neurosis; la segunda, acarrea la posible pérdida de los privilegios femeninos a los que ya me he referido.

Sherfey en su penetrante estudio de la sexualidad femenina y su evolución —al que he hecho mención repetida— propone una explicación acerca de la necesidad del control sexual femenino. Dice esta autora que la hembra humana, con su capacidad orgásmica plena, está condenada a la frustración en la sociedad defensora de la monogamia. En páginas anteriores, aludí al control de la sexualidad femenina y decía que la medida del impulso sexual femenino puede deducirse de la cantidad, fuerza e implacabilidad de las restricciones sexuales que históricamente se han ejercido sobre este sexo. El patriarcado es el sistema que produce la despiadada sujeción de la sexualidad femenina; tal es la causa, a su juicio, de la subyugación de su vida, tanto emocional como intelectual; el sistema

[24] *Cfr.* L. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana.*

patriarcal trae consigo, continúa Sherfey, la sujeción obligada a la sexualidad femenina por las necesidades y requerimientos de la cultura. El impulso sexual de la mujer primitiva, desmedido como el de las primates, resulta incompatible con la exigencia de una vida disciplinada y sedentaria. La organización patriarcal, al parecer, se remonta al inicio de los tiempos históricos. De acuerdo con los estudios antropológicos recientes, el matriarcado en la prehistoria no constituía una organización política donde mandaban las mujeres —la fuerza física nunca estuvo de su parte—. Se trataba de formas matrilineares de consanguinidad, o de formas matrilocales de matrimonio, presentes aún en sociedades actuales llamadas primitivas. El hecho de que las mujeres conciban y que los hombres no estén aún conscientes de su papel dentro de la reproducción, dio a éstas alguna importancia social; en la medida en que los hombres tienen evidencia de su papel fecundador, desvalorizan a la madre hasta llegar a considerarla como mero receptáculo del nuevo ser.[25]

Por otra parte, se requiere también en este sistema, de una prole numerosa que garantice la economía familiar y la paternidad legítima por la importancia que esta última posee para mantener la cohesión de la familia y la integridad de la propiedad privada.

A su vez, la sexualidad masculina también desmedida, favorece la institución del patriarcado. Pero no así la femenina, puesto que las necesidades eróticas de las mujeres, buscando insaciablemente su satisfacción, ponen en peligro la seguridad de la procreación y el abandono del cuidado de la prole. Para Sherfey resulta evidente que la causa de la sujeción de la sexualidad de la mujer es el sistema político patriarcal. Es decir, dentro de la evolución cultural, la necesidad económica que conlleva el sistema, obligó a los hombres a imponer restricciones a la sexualidad femenina, y a las mujeres a soportarlas. Continúa esta autora afirmando que en las mujeres sigue existiendo en forma potencialmente idéntica, un nivel de impulso sexual y de capacidad orgásmica similar al que se observa en las hembras primates; y es ésta, a su juicio, la verdadera "derrota" del sexo femenino, la supresión de su impulso sexual para satisfacer las necesidades culturales. Todo esto en

[25] E. Figes, *Patriarchal Attitudes*, p. 34.

nombre de la monogamia al servicio de una civilización centrada en los hombres.

El patriarcado avanzado institucionaliza para su defensa otra práctica: la prostitución, la cual garantiza el uso de las mujeres exclusivamente como objetos sexuales; su objetivo es la salvaguarda de la unión monogámica, al facilitar el alivio orgásmico de los hombres; así se lleva a cabo el sacrificio de las mujeres que no se consideran útiles para la función reproductora, las cuales se dedican exclusivamente a la satisfacción sexual masculina. Se dividen en ese sentido, las tareas de las mujeres: unas, para la reproducción y otras para satisfacer el erotismo masculino. La prostitución como una práctica destinada a salvaguardar la institución matrimonial aparece en pensadores como Bertrand Russell en *Marriage and Morals*. También en Marx-Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista*. Sin embargo, en muchos países sigue existiendo esta práctica, aun cuando la institución matrimonial ya ha perdido vigencia, lo cual permite suponer que en la actualidad sus causas sean otras.

Por otra parte, al presente, por la influencia de los medios de comunicación masiva dentro de la sociedad consumista, se ha llevado el erotismo hasta sus últimas consecuencias; el placer sexual se ha convertido en otro artículo de consumo que hace que los hombres se muevan dentro de un estado de excitación sexual constante; sin embargo, éstos rara vez se proyectan como objetos sexuales; tampoco puede hablarse de pornografía femenina (es decir, para mujeres, aunque ya comienzan a aparecer revistas eróticas femeninas). El objeto sexual por excelencia es la mujer; la pornografía siempre es masculina en el sentido de ser "para los hombres" y será tanto la que transmitan los medios masivos de comunicación como la que se publique en libros, revistas, etcétera.

5. LA IDENTIDAD FEMENINA MISTIFICADA

Las mujeres que —por herencia o por mérito propio— acceden a los puestos de poder y superan así su condición de opresión, dejan de visualizarse como mujeres, en tanto que ejercen su autoridad. En efecto, "gobiernan como hombres".*

* A esto se le llama el síndrome de la "abeja reina".

Esto se debe a que no existe un modelo de autoridad femenina; el poder que la madre o esposa ejercen en el hogar, sobre los hijos y los sirvientes, si los hay, desaparece en el momento en que se presenta la *verdadera autoridad*, es decir, la masculina, encarnada en la figura del padre, el esposo o el hijo.

Lo anterior se debe a que no hay un modelo femenino de imágenes valiosas porque las tareas femeninas no son valoradas. No existe en lo religioso, ni en lo político, tampoco en lo intelectual. Los únicos modelos tradicionales estimados para las mujeres son: la madre y la esposa; y el objeto erótico: la mujer joven y bella.

Puede afirmarse, con razón, que estos estereotipos de identidad femenina valiosos son productos de la mistificación de lo femenino. En efecto, los valores maternales poseen rasgos comunes en todas las sociedades; sin embargo, los ideales de belleza femenina son distintos en cada sociedad. Éstos y sólo éstos confieren valor a las mujeres. Los ideales de belleza femeninos se realizan a través de la posesión de cualidades poco frecuentes; y esto tiene una clara función política, a juicio de Firestone: se intenta eliminar —de la función valorizante— a todas las mujeres que no se adhieren al modelo requerido [26] Con este procedimiento se elimina la individualidad femenina, la cual se conforma a un patrón ideal. Al imponer un criterio externo, se anulan los intentos individuales de alcanzar la propia valorización con base en cualidades personales "internas" como en el caso de los hombres; es decir, las capacidades, los conocimientos, los proyectos vitales y las realizaciones personales. El ideal de belleza supone un mérito, al conformar la apariencia externa al modelo que se propone. La mujer valiosa es, pues, la mujer que se ajusta a los cánones externos, en su mayoría físicos, que le impone la sociedad y a la que los hombres eligirán como compañera. Así, concluye Firestone, la mujer que se conforma al ideal de belleza dictado por su sociedad, *se ve igual, piensa igual* y se *reconoce igual* a todas las mujeres de ese grupo social; en esa forma se elimina la disidencia, al eliminar la individualidad, a través de la conformación a un modelo de belleza femenino que no va más allá de los requerimientos y las necesidades particulares del grupo masculino que lo impone. Son los hombres, y no

[26] S. Firestone, *The Dialectic*. . ., p. 151 y ss.

las mujeres, los que dictan la moda, tanto en la apariencia física: ropa, maquillaje, etcétera, como en lo que se refiere a la constitución física femenina: delgadez excesiva, debilidad, etcétera; todo lo cual redundará en la ineficacia femenina para trabajos valorizantes.

Todo lo anterior contribuye a que la existencia femenina se viva como una situación distinta a la masculina. Primero, porque se condiciona un desarrollo psicológico diferente en ambos sexos; y, en segundo lugar, porque la evolución social diversa supone la atribución de tareas distintas para cada sexo y, en cierto sentido, impide que las mujeres se identifiquen entre sí como un grupo oprimido. Esta es, a mi juicio, una de las consecuencias más graves de la ideología patriarcal para la condición femenina: el hecho de que enfrenta a las mujeres entre sí; opone a una en contra de la otra e impide su identificación como sexo, ya que no es posible que lo hagan como "clase económica". En efecto, la pertenencia de las mujeres a una clase económica, en la mayoría de los casos es vicaria. Es decir, a través de un hombre: el padre, el esposo o hijo. Son elevadas o disminuidas de clase de acuerdo con el nivel socioeconómico del hombre que las mantiene.

Las imágenes femeninas dentro del patriarcado se polarizan axiológicamente: el lado positivo de lo femenino tradicionalmente aparece encarnado en "la reproductora" que se enfrenta con el polo opuesto de la jerarquización valorativa de la mujer "objeto sexual". La matrona se enfrenta tradicionalmente a la prostituta: la mujer que ejerce su sexualidad con fines ajenos a la reproducción. Estas dos imágenes contrapuestas, con el correr de los tiempos, han adquirido lineamientos distintos en cuanto a las imágenes que proyectan, pero subsiste el enfrentamiento y la división de las mujeres en los dos bandos tradicionales. En la actualidad se trata, por un lado, de las "amas de casa" valoradas socialmente en todos los países y, por el otro las "profesionistas", a menudo criticadas en las sociedades actuales. El "ama de casa" ha retenido todo el valor que conlleva la función de la mujer reproductora (aunque limite su procreación por los medios anticonceptivos) si se dedica al trabajo doméstico y no se presenta como rival del hombre dentro del mercado de trabajo fuera del hogar. Si trabaja profesionalmente debe dedicarse a ello parcialmente, sólo cuando

sus deberes familiares y domésticos lo permitan, y casi siempre en actividades relacionadas con el hogar, las cuales se consideran como profesiones propiamente femeninas.

Por su parte, la profesionista posee la libertad sexual de la prostituta tanto para elegir a sus compañeros como para determinar la duración y la modalidad de sus relaciones amorosas, ya que es económicamente autosuficiente. Surge la envidia recíproca entre el ama de casa y la profesionista por las ventajas que cada una posee. La primera, por el privilegio de ser mantenida junto con su prole y de ser merecedora de un trato diferente. Por ello el "ama de casa" sigue pegada a los valores que entraña la "domesticidad", la cual le confiere seguridad económica, respetabilidad y prestigio social. La mujer que trabaja fuera del hogar posee la ventaja, además de la libertad sexual, de la posibilidad de contacto creativo con el mundo; sin embargo, debe luchar contra la hostilidad masculina que la contempla como rival dentro del campo de trabajo. Se enfrenta también al rechazo afectivo de las demás mujeres que la visualizan como amenaza a la cohesión familiar, por su contacto con los hombres en el trabajo, relacionado con las mujeres dedicadas a la domesticidad.

La opinión pública, en la mayoría de las sociedades, favorece a las mujeres dedicadas a los trabajos domésticos por lo que aportan a la cohesión familiar y no ocupan las plazas de trabajos productivos necesarias para los hombres. En esta nueva situación de enfrentamiento de la mujer ama de casa y la mujer que trabaja fuera del hogar, el hombre sigue participando de lo mejor de ambos mundos. Gracias al doble *standard* moral-sexual, masculino-femenino, posee, por una parte, el prestigio social que le ofrece su trabajo; por la otra, la libertad sexual y los valores familiares. En cambio las mujeres, en la gran mayoría de los casos, tienen que optar por una u otra de las valorizaciones y ventajas concomitantes, se presenta muchas veces la alternativa: o domesticidad (con todo lo que ésta entraña de seguridad, sumisión, no participación en las tareas creativas más valoradas), o trabajo productivo (mayor ámbito de libertad personal) renunciando a la seguridad que ofrece el estado matrimonial y familiar.[27]

[27] *Cfr.* J. Gardener, *et al.* "El trabajo doméstico de la mujer", en *Teo-*

6. LA DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO Y EL PATRIARCADO

Una vez analizados los supuestos biológicos y mistificadores de la condición femenina, puede sostenerse la conclusión que apunta el inciso. En efecto, no se trata de que la naturaleza de las mujeres sea la causa del *status* femenino, sino de una *condición* producto de las necesidades culturales que origina la división sexual del trabajo.

A continuación exploro las causas económicas que subyacen a la división del trabajo sexual. Para ello, se sigue —en forma somera— el análisis que de este hecho ofrece Federico Engels. Este pensador observa que la división del trabajo entre los hombres y las mujeres, tiene como objetivo garantizar la producción y la reproducción de la vida inmediata; este es el factor determinante en la historia, según la concepción del *materialismo histórico*. En efecto, sostiene Engels, la estructura económica —en cada momento histórico— determina la necesidad de realizar trabajos diferentes que garanticen la continuidad de la especie, dadas las necesidades sociales de producción y reproducción. La diferencia biológica —entre ambos sexos— origina la primera división del trabajo. Este hecho determina, a juicio de Engels, la "derrota del sexo femenino". Lo anterior supone que, en las etapas económicas primitivas, existía un rendimiento económico equivalente entre las tareas que realizaban tanto los hombres como las mujeres. Cuando la producción económica se complica y requiere mayor esfuerzo unos hombres esclavizan a los otros y, tanto el amo de los esclavos como los esclavos mismos, reducen a la mujer a la servidumbre de la especie. Esta circunstancia histórica marca el inicio de la familia patriarcal y, la sustitución del derecho materno anterior por el patriarcal que aún rige, señala el surgimiento de la propiedad privada.[28]

Los antropólogos actuales critican la visión "evolucionista" de la antropología del siglo XIX (Bachofen, Morgan, Engels). Los autores evolucionistas contemplan los sistemas "matrilineares", en asociación con los estadios económicos. Hablan de

ría 4. Se discute la posibilidad de que este trabajo en el hogar sea retribuido económicamente.

[28] F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, p. 3 y ss.

una etapa de "promiscuidad" (horda primitiva) que se sucede por una "matrilinear" (matriarcado) para acceder a la etapa de la "civilización" (patriarcado).[29]

6.1. EL PATRIARCADO

Constituye la institucionalización de la fuerza masculina y su pilar es la familia monogámica, eslabón más reciente de las instituciones sociales primarias, cuyo objetivo es el de garantizar un control total sobre la vida individual de sus miembros. Los Estados, generalmente, consideran a la familia patriarcal monogámica como una forma social que completa su control sobre los hombres en la vida que podríamos llamar personal. Así la familia, la sociedad y el Estado, son las tres entidades que desde el patriarcado se interrelacionan. En las tres, la cabeza es el hombre, el patriarca; las mujeres tienen mayor injerencia en la institución de menor fuerza social: la familia, escasa en la sociedad y prácticamente nula en el Estado. La mayor jerarquía de poder detectada por el hombre se sostiene y se justifica por todas las instituciones sociales: la religión, la moral, la opinión pública y la ley.

Como es bien sabido, el patriarcado significó el poder del padre sobre la vida y la propiedad de la familia; dicha palabra, *familia*, en un principio fue usada por el derecho romano para llamar a la unidad social básica cuya cabeza —siempre masculina— regía sobre las mujeres, los hijos y los esclavos. El nombre familia fue tomado de *famulus* que significa esclavo doméstico, y la "familia" era el número total de esclavos pertenecientes a un hombre.[30] Aunque el derecho romano es el primero en utilizar el término *familia*, ya en la *Biblia* se habla de familias constituidas patriarcalmente. Estas familias estaban organizadas en torno al padre, sus descendientes y los servidores o esclavos. La familia llamada "nuclear" (padre, madre e hijos), surge hasta el siglo XIV y trae consigo la exclusión de otros consanguíneos que no sean hijos. Su duración persiste mientras los hijos permanecen bajo la tutela paterna; la familia nuclear conserva los rasgos patriarcales de la fami-

[29] Marie Ferdais, "Matrilinearité et/ou Matrilocalité", en *Recherches Amér indiennes au Quebec.*
[30] J. S. Mill *Utilitarianism*, p. 377.

lia primitiva: sigue el modelo de sujeción al padre, puesto que todos sus componentes reproducen las relaciones de fuerza entre sus miembros. El mando del padre es absoluto y corresponde en el Estado a la fuerza suprema; mientras los hijos son pequeños, la madre constituye la autoridad doméstica; pero su mandato cede su lugar al padre cuando éste lo requiere. Las hijas siempre permanecen bajo la tutela familiar, en menor grado aun después de su matrimonio. Los hijos hombres se independizan de la tutela paterna en su mayoría de edad. Aunque la madre tenga un trabajo productivo, el aporte económico del padre generalmente es mayor, lo cual garantiza a éste el control familiar. El trabajo doméstico recae sobre la madre, pero este trabajo no tiene valor económico; el embarazo y la crianza de los hijos, totalmente en manos de la mujer, hace que ésta, en muchos casos, se vea imposibilitada para seguir con un trabajo productivo y a medida en que aumenta el número de hijos se ve constreñida a limitarse al trabajo doméstico. Los historiadores o sociólogos materialistas (materialismo histórico) visualizan la institución familiar patriarcal como el primer instrumento de dominación y esclavitud de las mujeres. Es en ese sentido que Engels habla de la "derrota del sexo femenino".*

Simone de Beauvoir critica la interpretación de la sujeción femenina con base en la aparición de la propiedad privada; y así visualiza al patriarcado, no como el triunfo de los hombres sobre las mujeres y los esclavos, sino como el triunfo de los fuertes sobre los más débiles; nos dice que en la humanidad, desde sus orígenes, la fuerza física se ha impuesto, sin que sea posible precisar un momento histórico determinado para su aparición. No es pues, desde el momento del surgimiento de la propiedad privada, que los hombres se han impuesto sobre las mujeres. Esta sujeción se ha dado desde siempre, aunque no exista la evidencia histórica contundente. Sin embargo, puede pensarse que desde la aparición de las hordas primitivas** las mujeres han estado sujetas a una procreación desordenada, al cuidado infantil y las demás tareas domésticas. Lo anterior unido a los avatares de su fisiología: la mens-

* *Cfr.* F. Engels, *op. cit.*

** Si es que existió. Hay antropólogos que niegan esta forma de organización primitiva por la falta de evidencia histórica.

truación, la lactancia y la menor fuerza física, hicieron de ellas la parte social más débil. Entonces, concluye Beauvoir, es cuando ciertos historiadores pretenden afirmar que la inferioridad de las mujeres era menos marcada; más bien sería, continúa esta autora, que esa situación de dominio masculino era vivida por los hombres, aún sin conciencia de su puesto de superioridad. Fue pues la *institucionalización* de esa situación la que se llevó a cabo en el patriarcado. La sujeción femenina en ese momento histórico, pudo ser considerada como algo consciente y deseable por parte de los hombres. Lo único que hace el patriarcado es poner el derecho en armonía con la realidad, concluye la autora que comento.[31]

De acuerdo con la interpretación del materialismo histórico, la economía es lo determinante para la aparición del patriarcado. La fuerza que se impone es la económica, a partir del derecho originado por la propiedad privada. El *status* social, desde entonces, está en relación directa con el monto de los bienes económicos. La relación entre patriarcado y propiedad privada, a juicio del materialismo histórico, es evidente, aunque el patriarcado sea una organización que surge a partir de la fuerza física.

Por otra parte, ciertos antropólogos y psicólogos presentan el patriarcado *como* inevitable, un patrón constante de relación dentro de la sociedad, no solamente dentro del marco estrecho de la familia, sino también como el modelo de fuerza política dentro del Estado. El patriarcado es la superioridad masculina sobre las mujeres —o los hombres menores de edad o más débiles— y no desaparece con la abolición de la propiedad privada.[32]

A mi parecer, el patriarcado no es inevitable puesto que es una forma histórica, y como tal, superable. Sin embargo, creo que hasta ahora se visualiza la posibilidad de su superación en función de las condiciones históricas. En todas las sociedades actuales, el *status* social de la familia generalmente lo confiere el padre; incluso en muchos casos, el *status* de *familia* sólo aparece con el padre; es decir, para que a un núcleo social se le llame familia tiene que existir un padre. Cuando

[31] S. de Beauvoir, *Le Deuxième*..., p. 97.
[32] *Cfr.* S. Goldber, "The inevitability of Patriarchy", en Sullerot, *Le fait feminin,* p. 247.

se trata de una madre (sin pareja) y sus hijos, no se habla de familia dentro de la ideología patriarcal: faltaría el "jefe" de familia. La función central de la familia patriarcal es la de garantizar la reproducción de la especie y la socialización de sus miembros. Todos los intentos históricos o teóricos de eliminar la función procreadora y socializadora primaria, del seno familiar, han resultado nulos. Desde los planteamientos de Platón en la *República,* hasta los intentos recientes por parte de Estados totalitarios de arrancar a los miembros más jóvenes del control familiar han sido duramente atacados. La familia sigue siendo la institución socializadora primaria, con sus jerarquías políticas férreas: padre, madre, hijos; la socialización de los miembros nuevos de cualquier comunidad se lleva a cabo a través de este esquema de poder. Se bloquean los intentos de los miembros de romper con las jerarquías establecidas de poder de éstas, o a través de ellas, surgen los *roles* sociales para sus componentes. Esto también lo confirman los psicólogos, y así resulta que no hay posibilidad de adquirir otra identidad que la que ofrecen los *roles* familiares, previamente determinados. No es el papel de la familia patriarcal lo que la tradición romántica le confiere: la tarea de enseñar a los nuevos miembros a vivir dentro de su sociedad; la función real de la familia es la de *enseñar* a sus miembros a someterse a las jerarquías de poder establecidas dentro del patriarcado y a cumplir los *roles* establecidos. La familia patriarcal es la que refuerza el poder efectivo del Estado o de la clase dominante; la ideología patriarcal subsiste, como se ve de hecho, en los miembros de estructura económica que se da tanto en los países capitalistas como en los países socialistas. Las jerarquías dentro de la familia patriarcal se sostienen a través de la formación de *roles* insalvables para todos sus miembros; tales funciones suponen la formación de la personalidad humana a través de los dos estereotipos sexuales: "femenino" (inferior) y "masculino" (jerárquicamente superior); se dirige al temperamento, que es el componente psicológico para condicionar los rasgos de carácter mejor adaptados para cubrir las necesidades de dominio para los grupos de poder masculino; de sometimiento para los grupos femeninos. La agresividad, la inteligencia, la fuerza física y la eficacia, se fomentan en los hombres; por su parte, la inferioridad feme-

nina se sostiene, fomenta y garantiza a través del cultivo de los rasgos de carácter de signo contrario: no-agresividad, no-inteligencia, no-fuerza física, no-eficacia. La jerarquía superior dentro de la familia inevitablemente recae sobre los hombres.

En suma, los *roles* sexuales determinan los rasgos de carácter, el código de conducta, los gestos y las actitudes totales de cada miembro de la familia, es decir, el conjunto de expectativas que la sociedad tiene respecto de la conducta de cada uno.

La idea que se desprende del planteamiento anterior, es la de que el patriarcado limita el impulso sexual de la mujer primitiva, para hacerlo compatible con las exigencias de una vida sedentaria y disciplinada. En esta jerarquización social es cuando se requiere de una prole numerosa para garantizar la economía familiar en todos sus aspectos.

Bajo este sistema, también surge la necesidad de la prole legítima a quien heredar el producto del trabajo del padre. La castidad femenina es, en última instancia, la salvaguarda de la cohesión familiar y el instrumento que mantiene a salvo la integridad del patrimonio familiar, y constituye para las hijas la posibilidad de contraer uniones matrimoniales valiosas. El erotismo masculino desmedido resulta favorable a la institución monogámica patriarcal: primero, porque hay una garantía de posibilidad de una prole mayor; también porque condiciona los rasgos psicológicos de agresividad, desarrollo intelectual y fuerza, que correlaciona al libre ejercicio de la sexualidad. Todos estos rasgos son indispensables para cubrir las necesidades que plantea el dominio masculino dentro de la ideología patriarcal que analizamos.

Por otra parte, lo anterior hace que la posibilidad de amor dentro de la pareja se vea mediatizada por la distribución desigual de poder dentro de la familia; y, es así que la estructura psíquica resultante para los componentes de la pareja, así como para sus descendientes, condicione en ambos sexos la necesidad de aprobación de uno por el otro. El aprendizaje del amor dentro del contexto familiar está condicionado a la aprobación del que ostenta la jerarquía superior; así, la madre debe contar con la aprobación del padre, los hijos a su vez deben también contar primero con la aprobación de la madre,

y posteriormente con la del padre. Esta jerarquía de poder que reina en la familia es el paradigma de las relaciones interpersonales en las sociedades patriarcales. Posteriormente, cada uno de los hijos recreará este balance de poder familiar en sus relaciones sucesivas. En este planteamiento psicológico de las relaciones interpersonales de la familia patriarcal, se percibe la evidencia de lo que mencioné con anterioridad: que las relaciones entre los sexos son *políticas* y que la jerarquía de mayor poder siempre la han tenido los hombres, a través del control de la sexualidad femenina.

Para concluir este apartado, cabe hacer notar el caso paradójico de que *todos* los movimientos de liberación política se vean con simpatía. Sin embargo, el feminismo o lucha contra el patriarcado para superar la opresión femenina en la familia y sociedad, lo ve con desprecio o, en el mejor de los casos con burla.

En síntesis: el patriarcado es una institución que surge indirectamente de la biología y obedece a las necesidades culturales, tal como lo señalan los estudios marxistas. Sin embargo, las corrientes marxistas-leninistas tienden a reducir la oposición de los sexos a un conflicto de clases. Para autores como Beauvoir y Firestone, esta tesis no se sostiene por las razones que exponemos a continuación. Si bien es cierto que la división original del trabajo proviene de una diferencia sexual, como apunta Engels, este hecho no se relaciona con la división económica de clases. Por su parte, las mujeres no pueden agruparse en clases económicas, porque no son ellas las que producen y no pueden ser integradas dentro de una clase independientemente de sus esposos, ya que no poseen clase propia, la cual adquieren generalmente en forma vicaria por su relación con los hombres. En el momento en que se disuelve la relación sexual, cambian las mujeres de clase (generalmente pasan a una inferior). Por otra parte, en el trabajo, el esclavo toma conciencia de sí en contra de su amo, y el proletario toma conciencia de su opresión en la revuelta contra la burguesía que lo oprime; se da entonces la lucha por la desaparición de la clase tanto explotada como explotadora. La situación de la mujer es distinta a causa de su comunidad de vida y de intereses y se solidariza con los hombres que la oprimen. La mujer se constituye más que en un antagonista

en un cómplice dentro de su opresión; no alberga, en muchos casos, el deseo de rebelarse contra aquél que la mantiene; tampoco puede suprimirse en tanto que sexo. Pide únicamente que ciertas consecuencias de la opresión sexual sean abolidas.[33] Por último, no puede considerarse a las mujeres únicamente como "trabajadoras", en tanto que reproductoras; primero, porque su capacidad reproductora es igualmente vital en cualquier tipo de organización económica o Estado; segundo, hasta ahora no ha podido ser realizada más que por mujeres y nunca ha tenido valor económico. Por último, deseo hacer notar que el trabajo productivo femenino siempre ha existido y se ha considerado inferior; en un principio, aún más que el de los esclavos, ya que éstos podían ser liberados y alcanzar un *status* social más alto. En cambio, las mujeres no podían tener esa suerte. Dentro de la escala del trabajo productivo siempre han ocupado las mujeres el nivel más bajo.

Es cierto que en las comunidades agrícolas la mujer adquiere un prestigio social, tanto por su posibilidad de contribuir a la economía familiar, como por el hecho de proveer a la familia de nuevos trabajadores de la tierra; sin embargo, la retribución económica que ha recibido la mujer siempre ha sido proporcionalmente inferior a la de los hombres. Dentro de la esfera de lo doméstico, donde su actividad se desarrolla en mayor medida, no funciona la retribución económica. En una economía del dinero, el papel femenino en el trabajo se inferioriza en alto grado porque produce manos, dada su tarea reproductiva. En una sociedad donde se valora a los individuos en su calidad de entes económicamente productivos, su inferiorización es la consecuencia inevitable.

En la actualidad, en todos los países, independientemente del porcentaje de mujeres que trabajan fuera del hogar, en proporción con los hombres, los ingresos femeninos son inferiores. Incluso en el caso de mujeres altamente educadas —en trabajos iguales— en general ellas perciben menos ingresos que los hombres. La vuelta al hogar de las mujeres en los países desarrollados, obedece a motivos económicos: la mano de obra gratuita dentro del hogar y la posibilidad de aumentar el consumo. En los países socialistas, el feminismo entendido como un movimiento independiente de liberación femenina,

[33] S. de Beauvoir, *Le Deuxième, op. cit.*, p. 101.

es atacado por la ideología marxista-leninista ortodoxa porque evidentemente debilita la lucha de clases y diversifica a la fuerza femenina hacia reivindicaciones propias. Esto lo vio con claridad Lenin en sus escritos acerca del problema femenino.[34] Por su parte, los países socialistas contemplan los movimientos de liberación femenina como producto de la "ideología burguesa", en tanto que plantean reivindicaciones femeninas que no se ajusten a los requerimientos del sistema. Independientemente del sistema político de que se trate, o de las condiciones económicas, el feminismo es atacado por las sociedades patriarcales, sea porque hace evidente el papel de objeto sexual de las mujeres dentro del capitalismo, sometido a la demanda incesante de consumir bienes, sea dentro de la ideología socialista porque las reivindicaciones feministas van en contra de los intereses del Estado.

La vista a "vuelo de pájaro" que he hecho de las causas de la condición femenina presenta la evidencia de que las mujeres, ni de hecho ni de derecho, poseen las condiciones para desarrollarse plenamente en tanto que seres humanos; tampoco se dan las condiciones socioculturales para que contribuyan al desarrollo social, puesto que no se les concede el derecho a ser productivas a través de una actividad que puedan elegir libremente; se les confina a las tareas domésticas y, únicamente, se favorece su acceso a los trabajos que se consideran como "propiamente femeninos" que son siempre extensión de las labores domésticas. Se las educa y constriñe a ser felices no en base a actividades libres y valiosas sino para *dar felicidad a los demás*, lo que constituye el "ser para otro".

De acuerdo con Beauvoir, sólo se puede hablar de bien público cuando se asegura el bien privado de todos los ciudadanos, desde el punto de vista de las oportunidades conscientes dadas a los individuos para que éstos realicen su felicidad. Con este criterio se pueden juzgar las instituciones sociales que nos rigen. En ese sentido es posible sostener que las instituciones sociales, en su forma actual, no garantizan la misma oportunidad de desarrollo y felicidad para las mujeres que para los hombres. Todo esto revela una grave injusticia social que puede y *debe* ser superada.

[34] "Lenin on the Women Question", editado por Clara Zetkin, *The Emancipation of Women,* v. I. Lenin, p. 97 y ss.

En el capítulo siguiente inicio la reflexión moral que, a mi juicio, permitirá criticar las creencias morales que están a la base de la condición femenina que intenté describir hasta este momento, y señalar sus causas más importantes.

II. LA MORALIDAD POSITIVA Y LA CONDICIÓN FEMENINA

> La mujer permanece en los patios interiores, apaga las antorchas, termina la tarea del día. Cuando es joven hace la reverencia, baila los bailes y se sienta a esperar el arribo del príncipe. Cuando es vieja, aguarda a que le den la orden de que se retire.
>
> ROSARIO CASTELLANOS

Tres son los elementos básicos que configuran la moralidad positiva en torno a la condición femenina: la biología de las mujeres, la hegemonía masculina y, por último, la educación —formal e informal— que se imparte específicamente a las mujeres.

Parece difícil referirse a una "moralidad positiva vigente", puesto que se registran diferencias considerables en cuanto a las normas de conducta en sociedades con localizaciones geográficas distintas; más aún, se dan cambios en las jerarquías de valores de acuerdo con los estratos socioeconómicos, dentro de una misma situación geográfica. Sin embargo, en todas las sociedades actuales (y antiguas) se da una doble moralidad sexual positiva

El elemento biológico, el equilibrio de poder entre los sexos, es decir, su relación política, así como la educación femenina, condicionan el surgimiento de la doble moralidad positiva.

Los estudios antropológicos recientes indican que en todas las sociedades estudiadas hay una reglamentación matrimonial y que, en todos los casos, ésta favorece al hombre. Mair habla de que en las tribus primitivas es mayor el número de las mujeres que solicitan el divorcio que los hombres. Esto se debe, a juicio de la antropóloga, a que los hombres no necesitan divorciarse para entablar nuevas relaciones. Pueden en todos los casos tener otras uniones y permanecer casados; no hay rechazo social para los hombres que entablan relaciones

extramaritales. En cambio, las mujeres casadas que sostienen este tipo de relaciones, sufren castigos que pueden llegar a la muerte de la mujer adúltera.[1]

A continuación analizaré brevemente las implicaciones que tienen, sobre la doble moralidad positiva, los factores biológico, hegemónico y educativo.

1. LA BIOLOGÍA DIFERENCIAL Y LA DOBLE MORALIDAD

La humanidad ha avanzado en forma espectacular en el camino del control y la superación de los llamados "estados naturales". Los ha configurado y adaptado a los fines humanos. Sin embargo, existen campos de la experiencia humana donde "lo natural" reclama para sí el derecho de criterio supremo. En efecto, es precisamente en el campo de la llamada "conducta buena" donde lo natural se erige como criterio determinante. Se sostiene la normatividad moral aceptada como surgiendo en forma originaria de la "naturaleza humana".* En ese sentido, lo aprobado moralmente depende de la *interpretación* que se deduce de las funciones biológicas las cuales constituyen la base de la consideración de "lo natural" para los hombres y las mujeres. La función reproductiva de la especie humana es el marco de referencia para la prescriptividad moral, obviamente por la importancia que reviste para la perpetuación de la especie. En última instancia, la normatividad moral dependerá del papel que se adjudique históricamente respecto de la procreación, a cada uno de los sexos que forman la pareja. La historia nos muestra cómo lo que se considera como conducta buena o valorada para los hombres, en general, no lo es para las mujeres. Nunca ha sido el comportamiento moral permitido idéntico para ambos sexos.

Esto se debe a que no cumplen ambos la misma función dentro de la procreación. Esta consideración, generalizada a la conducta no-genital, hace que en todas las épocas —con matices variantes— aparezca el doble *nivel* moral que no es

[1] L. Mair, *Matrimonio*, p. 202.

* La moral de la "Ley natural" (*ius naturale*) son las reglas de comportamiento que se consideran obligatorias, sean éstas conocidas racionalmente o por la revelación.

únicamente sexual, sino que permea todo el ámbito de la conducta sancionada moralmente. En efecto, la represión sexual afecta toda la conducta del sujeto: las actitudes de independencia, agresividad y deseo de superación —fuera de las líneas determinadas por la maternidad y la domesticidad— son inhibidas en forma concomitante en el caso de las mujeres.[2]

El rasgo principal que distingue a la moralidad sexual positiva masculina de la femenina es precisamente la consideración asimétrica del placer orgásmico. Se acepta moralmente que los hombres ejerciten su sexualidad para obtener placer, no así en el caso de las mujeres. Para éstas se da una reglamentación estricta para la obtención de la gratificación sexual. La explicación inmediata de este hecho se debe a que el placer sexual masculino no trae consigo consecuencias objetivas. El hombre no concibe, en su cuerpo no aparecen muestras visibles de que se ha iniciado el ejercicio de la sexualidad. En el cuerpo femenino se ofrecen, de inmediato, pruebas objetivas: la pérdida del himen puede constituir una muestra visible de que se ha iniciado la relación genital, la cual se convierte en prueba irrefutable en el embarazo, cuyo producto es de enorme repercusión social: el nuevo ser. De allí que se reglamente el placer femenino de acuerdo con los intereses hegemónicos que siempre son los masculinos.

Lo natural para el hombre es gozar de su sexualidad; lo natural para la mujer es procrear. La reproducción humana es de interés social, debe pues ser vigilada y reglamentada por la comunidad entera. La sexualidad masculina, cuya única consecuencia visible es el placer, puede ser objeto de su elección personal.

Si bien es cierto que la contracepción femenina ha avanzado en forma considerable, sin embargo en casi todos los países existen dificultades para conseguir contraceptivos (además de las repercusiones secundarias que éstos tienen sobre la salud femenina). Por otra parte, los abortos voluntarios —como una forma de contracepción— en muchos países son ilegales y, por tanto, peligrosos para la salud y la vida de las mujeres. Por último, el estigma de la maternidad ilícita recae siempre sobre las mujeres. Aunque la procreación requiere de la contribución de ambos sexos, socialmente los hijos son responsabilidad

[2] *Cfr.* W. Reich, *La Revolución Sexual.*

moral —y en muchos casos material— de la madre. Para los hombres —por su biología— y la costumbre que se finca en ésta, resulta muy fácil evadir la responsabilidad, moral y material, de la paternidad.

La moralidad vigente condena a las mujeres a la procreación si desean éstas ejercitar su genitalidad. Reciben a cambio la sanción moral y la glorificación en el cumplimiento del "instinto maternal", lo cual no es otra cosa que la interpretación de una ley biológica. Dado que el cuerpo femenino en gran parte está organizado para la procreación y que las leyes biológicas determinan que cada órgano cumpla su función, se supone que si esto no tiene lugar se malogrará la salud física y psíquica de la persona.

La información antropológica, al parecer, corrobora el esquema básico que venimos discutiendo: la mujeres están confinadas a la reproducción por su papel biológico. Margaret Mead, a partir de las investigaciones que llevó a cabo en sociedades primitivas, defiende el valor del papel femenino reproductor como fuente de su valorización personal, y así dice esta antropóloga que se perderían "potencialidades innatas" si las mujeres dejaran de visualizarse principalmente como determinadas naturalmente para la reproducción y el cuidado maternal.

Friedan critica la postura de Mead y considera que, en primer lugar, las culturas primitivas actuales no constituyen, sin más, un modelo a escala de nuestras culturas más desarrolladas; el avance cultural, lo que podríamos llamar la "civilización", es un factor demasiado importante dentro de la conformación de las necesidades humanas y, por tanto, debe tomarse en cuenta.

La consideración de "lo natural" dentro de la conducta humana, como patrón de valor moral, supone el desconocimiento de los fines *ideológicos* que se juegan en la evaluación y la determinación de lo que constituye lo "natural" en una sociedad dada. En la actualidad, la tendencia a respaldar el valor de lo natural desprendido de lo biológico, sigue siendo el deseo de conservar la institución familiar patriarcal en casi todas las sociedades que se conocen, a juicio de la autora citada anteriormente.[8]

[8] B. Friedan, *The Feminine Mystique*, p. 125.

Indudablemente que la maternidad y la paternidad son factores de gran importancia dentro de la moralidad de las personas. Toca a las mujeres y a los hombres determinar el sentido que la procreación alcanzará en sus vidas como decisión autónoma y proyecto de su existencia. Más adelante haré referencia a esta cuestión.

Por último se aduce con base en la evidencia supuestamente científica, que la libido femenina es más débil que la masculina; por tanto su necesidad orgásmica es menor.

Las consideraciones anteriores nos muestran cómo la moralidad vigente se fundamenta en interpretaciones biológicas, para imponer la doble reglamentación de la conducta moral.

2. LA HEGEMONÍA MASCULINA

Son funciones biológicas, masculinas y femeninas dentro de la reproducción las que posibilitan la hegemonía masculina, la cual impondrá sus normas de moralidad positiva.

La autoridad moral de los hombres deriva, en primera instancia, de la inferioridad en cuanto a fuerza física del sexo femenino y del poder económico masculino concomitante que se institucionaliza en las sociedades patriarcales.[4]

Por esta razón las prohibiciones morales en materia sexual son más fuertes y cubren aspectos más amplios en la conducta femenina que la correspondiente masculina. En general, la autoridad se da menos preceptos a sí misma y es menos estricta para el cumplimiento de las normas que impone. En efecto, son los hombres los que definen las normas, vigilan su cumplimiento y establecen las sanciones para los transgresores. De allí que la doble moral sexual sea más estricta para las mujeres.

Otro rasgo de la moralidad positiva —común a todas las morales históricas— es su función de conservar el orden existente. Es decir, mantiene y perpetua los privilegios establecidos: en el caso que nos ocupa, los masculinos. Los débiles —las mujeres— la aceptan para garantizarse a sí mismas la protección del grupo hegemónico y así cooperan a la conservación del principio de autoridad que en cierto sentido las

[4] *Cfr.* F. Engels, *La formación de la familia, op. cit.*

protege. La renovación de la autoridad puede traer consigo el caos donde el débil sufre las peores consecuencias. Vemos que en muchas sociedades hay grupos de mujeres que se convierten en las guardianas del orden moral existente y, en general, constituyen la parte más conservadora de las comunidades históricas.

3. LA EDUCACIÓN FEMENINA

La educación femenina tanto informal (en la familia y en la sociedad) como la formal (en las escuelas), tiende a conservar la hegemonía masculina.

Dado que la autoridad moral en última instancia la poseen los hombres, se condenan todos los intentos de autonomía femenina. En ese sentido, toda la fuerza educativa tiende a conservar, sostener y perpetuar las funciones sexuales que la sociedad necesita para los individuos que la forman.

La socialización progresiva de las mujeres, iniciada en el hogar y continuada en los colegios femeninos, no estimula el deseo latente de autonomía en las niñas. Por el contrario, más bien incita sus fantasías sexuales de satisfacción de deseos en forma vicaria, siempre a través de un hombre. En efecto, de su relación con un hombre se derivará su *status* social y aun su propia identidad femenina.*

La meta última de esta formación que tiene su expresión más clara en los colegios solamente para mujeres, no hace énfasis en el crecimiento intelectual de las colegialas, sino favorece su ajuste y su adaptación sexual a un papel ancestral: la maternidad y la sumisión al esposo. Lo que tradicionalmente se conoce como "educación para la femineidad" no incluye excelencias intelectuales; por el contrario, fomenta la ignorancia. Por consiguiente la "esencia" de la femineidad radica fundamentalmente en aspectos negativos como son la debilidad del cuerpo, la torpeza de la mente, etcétera. En suma, la incapacidad para otro trabajo que no sea el doméstico.[5]

* Las "imágenes femeninas" las crean los hombres, tanto las de apariencia física como las de los papeles de "madre" y "esposa ideal".

[5] *Cfr.* G. Hierro, "La educación femenina formal e informal", en *Los Universitarios*, México, UNAM, Dirección General de Difusión Cultural, enero 1978, núms. 111-112, p. 16.

Tradicionalmente la educación para las mujeres ha perseguido el objetivo primordial de conformarlas para que cumplan un papel secundario dentro del trabajo creativo y de las jerarquías de poder dentro de la sociedad.

La educación sirve así para mantenerlas en su estado de dependencia con respecto de los hombres que garantizará su sometimiento a la procreación y al hogar. La forma de conseguir esto se logra a través de mantener a las mujeres en un nivel de preparación inferior en todos los órdenes respecto de la masculina.

Sintetizando, toda la educación femenina está orientada a mantener a la mujer dentro de su papel de reproductora y trabajadora doméstica; eliminarla del acceso a los trabajos más remunerados y, por tanto, los más valorados socialmente.

En el sentido anterior, puede afirmarse que la *condición femenina actual parte de la biología, obedece a las necesidades culturales y se sanciona por la doble moralidad positiva en todos los regímenes patriarcales. Se conserva y perpetua a través de la educación femenina.*

III. LA ÉTICA DEL INTERÉS

> Para la filosofía, el distinguir las propias tareas de los empeños de los moralistas y de los metafísicos ha significado un avance considerable. En la medida en que la filosofía abandona los lenguajes equívocos y se niega a presentarse como creadora y defensora de los ideales de la humanidad, es decir, en la medida en que deja en manos de la sabiduría la función práctica orientadora de actitudes, se hace apta para conducirnos a determinados conocimientos. Por ejemplo, a conocimientos sobre la coherencia de los ideales, la compatibilidad de las normas, la validez de los supuestos y de las concepciones doctrinales que se asocian a aquellos ideales; y también puede advertirnos sobre la manera de usar la información de las ciencias empíricas en asuntos relacionados con nuestras acciones y con la transformación efectiva del mundo.
>
> FERNANDO SALMERÓN
>
> *La filosofía y las actitudes morales*

Considero pertinente aclarar el sentido en que se utilizan los conceptos centrales de esta teoría ética antes de iniciar la exposición de la misma.

Mi propósito ahora es formular la *teoría moral* que *fundamente la moralidad del sentido común*. Esta teoría posibilita la sistematización de las creencias morales y permite vislumbrar la realización cada vez más efectiva de sus postulados.

La ética del interés es una teoría ética *utilitaria*, puesto que sostiene que la rectitud de las acciones se determina *en función de sus consecuencias*, para promover el bien o evitar el mal general.

Prefiero la versión llamada utilitarismo *de la regla*, primero, porque hace énfasis en el papel central de las reglas dentro de la moralidad. Las reglas se determinan en función de

su capacidad para promover el bien y evitar el mal. Asimismo, porque se considera que ciertas reglas son *obligatorias*, independientemente de sus consecuencias, lo cual constituye una teoría de la obligación moral deontológica.*

Las reglas deben ser seleccionadas, mantenidas, revisadas y sustituidas sobre la base de su utilidad para garantizar el bien individual y colectivo.

El bien, o lo deseable, son *estados mentales placenteros*, de ahí que nuestra teoría corresponda al llamado hedonismo ético. Expongo una ética normativa, puesto que propongo la idea de cómo debemos pensar respecto de la conducta de los individuos en la sociedad, *referido específicamente a la condición femenina*, para contribuir a la mayor felicidad del mayor número de seres en el estado presente de la experiencia humana. En líneas generales, sigo el planteamiento teórico de John S. Mill y Henry Sidgwick. Intento asimismo, superar los escollos teóricos más importantes a que está sujeta este tipo de doctrina.

Por otra parte, el utilitarismo así entendido sostiene la validez general de los juicios morales corrientes, intenta suplir algunos de los defectos que plantea la reflexión sobre la moralidad. Esta teoría proporciona un principio de síntesis que permite relacionar entre sí las reglas morales del sentido común y facilitar su congruencia. Las reglas del sentido común son el cuerpo de verdades morales garantizadas por el *consenso* de la humanidad, o por lo menos por todas aquellas personas razonables que se preocupan por el bien. En suma, constituye la experiencia moral de la humanidad.

Por otra parte, los condicionantes de la moral del sentido común en cada época histórica son los factores económicos, religiosos, metafísicos, políticos y científicos. A continuación veremos, en forma somera, la *compatibilidad* de estos factores con la teoría ética que deseo plantear como *fundamento* de la moral del sentido común, para apoyar adicionalmente con estos argumentos la *pretensión teórica* de elaborar el instrumento de sistematización de las ciencias morales. En esa forma lograr el ejercicio de una mayor racionalidad dentro del campo de la moral, lo cual constituye nuestro ideal prác-

* *Deontos*: deber.

tico, de acuerdo con los filósofos utilitarios más ilustres: Hume y Mill.*

1. OBSERVACIONES GENERALES

Sin duda pueden citarse un gran número de factores que conforman la moralidad positiva en cada época histórica. Sin embargo, pienso que las ideas más importantes que fundamentan las creencias morales pueden clasificarse en estos rubros: los factores económicos, los religiosos, los metafísicos, los políticos y los científicos.

Las creencias vigentes en cada época acerca de lo bueno, de lo recto, de lo que debe ser y lo que debe existir, se configuran, en relación dialéctica, con estos grupos de ideas que hemos clasificado bajo las perspectivas antes mencionadas. A continuación me referiré brevemente a cada uno de estos elementos, en relación con la ética utilitaria del interés, para intentar señalar la congruencia o incongruencia de este tipo de ideas con el principio de la moralidad que se propone.

El factor económico

Las reglas morales de cada época histórica son la resultante en gran medida de la interacción de las fuerzas económicas; esta circunstancia ha sido mostrada por la teoría marxista.[1] Sin embargo, las fuerzas económicas dominantes no determinan en forma directa las reglas morales en cada lapso; en efecto, sólo de manera *indirecta* se valen de las creencias morales, religiosas, metafísicas, políticas y aun científicas, para satisfacer los intereses de los grupos que detentan el poder económico, todo lo cual conforma la ideología dominante. La manipulación de este orden de ideas (religiosas-metafísicas, políticas y científicas)y su jerarquización depende asimismo del nivel de hegemonía que posean las instituciones que las sostienen: las iglesias, los partidos políticos

* Hume en: *Enquiries...*, y Mill en: *On the Logic of Moral Sciences*, expresan su preocupación por el atraso que a su juicio sufre la filosofía práctica del resto del conocimiento humano. Ambos moralistas intentan alcanzar el ideal de un *método* para fundamentar científicamente la moralidad.

[1] *Cfr.* Marx-Engels, *La ideología alemana*, capítulo I.

o el Estado, los colegios y universidades. Por ejemplo, se ha hecho patente históricamente que en las épocas de la hegemonía de las instituciones religiosas, éstas son manejadas preeminentemente por el poder económico para el beneficio de este último; es familiar la idea de que la jerarquía de la Iglesia Católica siempre ha estado aliada con los grupos dominantes.

Por otra parte, en épocas en las que los partidos políticos y sus corrientes ideológicas detentan el prestigio mayor, los grupos económicos dominantes los manipulan para enfatizar normas morales que sirven para sus fines particulares.* Finalmente, en el auge del poder y el prestigio de la ciencia, ésta ha sido sometida al mismo tratamiento; es por ello que en nombre de "la ciencia" se sostienen normas morales que sirven a los grupos de poder económico.**

Implícito en lo anterior, subyace el hecho de que son: la religión, la política y la ciencia, los tres elementos capitales en la formación de las ideas morales vigentes en cada época y que los grupos hegemónicos los manipulan y jerarquizan de acuerdo con sus intereses. En apoyo de lo anterior podemos aducir el hecho de que en Occidente, cuando la autoridad religiosa era la más fuerte, la virtud moral más enfatizada es la de la "obediencia" a los superiores; durante el auge del dominio de un partido político, la virtud moral se centra en el "amor a la patria" (y a los que dirigen sus destinos). Por último, en la época de la ciencia, la virtud es la "admiración" por los adelantos tecnológicos y su consumo indiscriminado. Antonio Gramsci, en la *Formación de los intelectuales*, ofrece una explicación de este hecho. Se refiere a los grupos hegemónicos y a sus "intelectuales orgánicos", estos últimos son los que emergen "sobre el terreno por exigencias de una función necesaria en el campo de la producción económica"; toca a estos intelectuales proponer la política ideológica que favorezca los intereses económicos del grupo. En la época de la hegemonía religiosa, sus ideólogos son los eclesiásticos; en

* Un ejemplo de esta instancia puede verse en el apoyo que recibió el partido nazi en Alemania por los industriales más importantes de la época.

** *Cfr.* Erik Erickson, *Crisis de identidad de la adolescencia*, en la descripción que hace de la conciencia moral que se origina en la tecnología.

el campo del partido político, los dirigentes del partido; y en la era científica los tecnócratas.[2]

A continuación analizaré, en forma somera, en qué medida el *interés*, utilizado como criterio moral último, es compatible (o incompatible), en líneas generales, con los condicionantes religiosos, políticos y científicos que forman en nuestra época la moralidad positiva, y permite ser utilizado como fundamento de la moral del sentido común, es decir, aquella que es producto de la experiencia moral de la humanidad.

La religión y la concepción del mundo

En principio no existe oposición entre el utilitarismo y cualquier planteamiento religioso o metafísico. Si, advierte Mill, la divinidad se concibe como el ser racional y benevolente, quien por lo mismo establece normas de conducta que son conducentes a la felicidad de los individuos. Sin embargo, de hecho existen corrientes morales religiosas antihedonistas y anticolectivistas; las primeras confieren valor intrínseco al sufrimiento, inclusive el sufrimiento innecesario; en algunas de estas perspectivas se sostiene la necesidad moral de sacrificar la felicidad posible durante la existencia por una dudosa felicidad en el más allá. Esta moral obviamente entra en contradicción con el hedonismo que se sostiene. Por otra parte, conviene recordar los intereses sectarios que presentan algunas doctrinas religiosas, sea dando preeminencia a los seguidores de su postura o a los que detentan algún tipo de poder que suponga privilegios especiales; estas consideraciones se contrapondrían al sentido básico del interés.

Las llamadas éticas ontológicas o metafísicas también, en principio, no suponen una oposición entre éstas y el interés. El fin último que plantean las concepciones metafísicas puede no ser la felicidad sino la perfección; sin embargo, la felicidad y la perfección no son racionalmente antagónicas, incluso se identifican en algunas posturas éticas. La consideración de la rectitud de las acciones puede variar del teleologismo o deontologismo, sin embargo las éticas racionales generalmente toman en consideración la consecuencia de las accio-

[2] A. Gramsci, *La formación de los intelectuales*, p. 23.

nes y éstas se relacionan con la felicidad del agente o los agentes morales. M. Kant, en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres,* explícitamente critica el principio hedonista como guía de la acción moral; señala lo falible de las facultades humanas para determinar lo que nos hace feliz; sin embargo, la acción moral nos hace: "dignos de ser felices". Sólo se retrasa así la consecución de la felicidad. Sin embargo, puede plantearse —como lo hace Paton— que el hombre moral kantiano no es necesariamente infeliz, en la medida en que su deseo es racional coincidirá su elección moral con su felicidad. En efecto, Kant no es "antihedonista". Únicamente rechaza la felicidad como el fundamento de la moralidad.[3] Más adelante examinaré esta cuestión (capítulo 2).

Las doctrinas políticas

Cualquier doctrina política elitista, sea ésta racista, sexista, oligárquica, burocrática, aristocrática, etcétera, entraría en contradicción necesariamente con el interés. Ahora bien, de hecho, aunque el poder político generalmente plantee el interés de la mayoría con su fin último, frecuentemente se trata de regímenes elitistas que solamente buscan el bienestar y la perpetuación en el poder del grupo hegemónico.

El avance político positivo tiende a superar los obstáculos para alcanzar la igualdad entre individuos y clases; sin embargo, paradójicamente, la *desigualdad* constituye el fundamento teórico que pretende justificar el desinterés por la felicidad de aquellos que se considera son desiguales de manera relevante; es decir, se justifica moralmente que a los desiguales debe interesarles (e incluso sacrificarse), por el bienestar de todos; sin embargo, el que se considera superior no siente cómo su deber debe preocuparse por la felicidad de los *diferentes* de él.

La fuente de infelicidad social, a juicio de Mill, se debe a las malas leyes. Éstas son las que sujetan a unos a la voluntad de los otros y es por ello que el bienestar de unos pocos constituye el llamado "bienestar social".[4] Cualquier teoría po-

[3] *Cfr.* H. J. Paton, *The Categorical Imperative.*
[4] J. S. Mill, *Utilitarianism,* pp. 347 y 22.

lítica que tienda a remediar la desigualdad social, sea a través de la reforma o de la revolución de las instituciones, será acorde con el principio del interés.

La ciencia

El utilitarismo pretende seguir el modelo de la ciencia empírica aplicado este modelo a la conducta; es decir, la verificación de los enunciados a través de la observación y la experiencia. (Con todas las salvedades que requiere este ámbito de la experiencia humana.) Es por ello que es difícil encontrar contradicciones entre el avance científico y la ética.

Más aún, la perspectiva normativa planteada supone por parte del sujeto, la actitud científica en cuanto a la previsión de las consecuencias de las acciones, siguiendo así el objetivo central que persigue la ciencia empírica de prever el curso de los acontecimientos.

Sin embargo, si la ciencia se considera como la promotora de lo que Marcuse llama: "conciencia tecnológica", es decir, la constructora de un mundo técnico sobre el cual se yergue la civilización "unidimensional", el interés entraría en franca contradicción con esta ideología. En efecto, a juicio de Marcuse, la finalidad no sólo es la construcción de un mundo cada vez más agradable* para el ser humano, sino en realidad se trata de formar además una manera de pensar, de proyectarse hacia los demás, de odiarlos y amarlos; es decir, una forma de existir. Contra la dominación de la técnica, Marcuse propone un tipo de hedonismo esteticista; esta concepción apoyaría plenamente al interés y a su búsqueda de la felicidad.[5]

2. LA ÉTICA NORMATIVA DEL INTERÉS

La mayoría de los filósofos morales estarían de acuerdo en afirmar que el modo particular de plantear un problema filosófico condiciona su posible solución; adopta la perspectiva de la filosofía moral inglesa contemporánea, la cual sostiene

* No se identifica agradable con feliz.
[5] *Cfr.* H. Marcuse, *El hombre unidimensional.*

que la teoría ética posee dos funciones: una normativa y otra crítica o metaética.[6] La función normativa de la ética, llamada tradicionalmente ética normativa o teoría moral, postula una idea del bien humano y propone una concepción de lo recto y de lo obligatorio para la conducta. La ética crítica o metaética se ocupa de los problemas lógicos, epistemológicos y semánticos que surgen a partir del lenguaje moral.

Stuart Hampshire en *Two Theories of Morality*, propone la clasificación de las teorías morales en dos tipos de acuerdo con la relación que guarden de las opiniones establecidas. Aquellas que explican éstas como especificaciones de principios más generales constituyen el primer caso —por ejemplo Aristóteles—; cuando, por el contrario, muestren el camino para una conversión moral necesaria, corresponderían al segundo modelo teórico como es la ética de Spinoza. En el primero, el conocimiento moral del sentido común se considera razonable y se ofrece únicamente un método para su sistematización; en el segundo se propicia una conversión moral.[7] La ética del interés claramente se clasifica bajo la perspectiva primera, puesto que pretende ser la teoría moral que se encuentra implícita en la moralidad del sentido común.

La ética del interés, bajo la perspectiva anterior, propone y defiende como válido o verdadero un *principio general*: la felicidad colectiva que, junto con otros menos generales, resulta relevante para proporcionar el fundamento ético de las instituciones sociales.

El planteamiento normativo que a continuación expongo es hedonista del bien y se sitúa por ello, en líneas generales, dentro del llamado naturalismo ético; esta perspectiva sostiene qué cuestiones éticas pueden ser confirmadas a través de la observación y la experiencia.[8] Aunque caben varias interpretaciones del concepto "naturalismo", referido a la teoría ética, en este libro se entiende como la idea de que los conceptos y los enunciados éticos pueden ser traducidos a un lenguaje empírico, sin perder su significado ético, por ejemplo: "bueno" se traduce por "placentero".[9]

[6] *Cfr.* R. B. Brandt, *Ethical Theory*, p. 4.
[7] S. Hampshire, *Two Theories of Morality*, pp. 1 y ss.
[8] R. B. Brandt, *Ethical*. . ., p. 40.
[9] R. B. Brandt, *Ethical*. . ., p. 155.

Se afirma que la moralidad de una acción particular o individual no es una cuestión de percepción directa.* Se trata de la aplicación de una ley a un caso particular. La regla a su vez es recta, si se demuestra que su obediencia promueve el fin último: *la felicidad.* Este principio supremo no se evoca en cada caso particular; únicamente cuando se da un conflicto entre las reglas, entonces se apela al principio general para justificar la elección de aquella regla que posea más relevancia para alcanzar el fin último. Las reglas se fijan por la *utilidad* de su aceptación general. En ese sentido la determinación de la *rectitud* de las acciones *no* es naturalista: "recto" no se define como "placentero" o como: "produce el mayor placer", lo cual sería una definición naturalista. "Recto" se define como *cumplir regla*: "la regla, entre todas las posibles para ser realizadas por el agente, que produce las consecuencias más placenteras". El placer es el *criterio* para determinar la rectitud de las reglas, pero no constituye la *definición* de lo "recto".[10]

Por consiguiente, puede haber hedonistas (naturalistas) acerca del *bien* (como Epicuro) y hedonistas acerca de lo *recto* (como Bentham), definiendo lo recto como lo placentero. Por el contrario, sostener que el acto recto es aquél que produce, por lo menos, igual cantidad de placer sobre el dolor que cualquiera otra alternativa, supone una teoría de la obligación teleológica.

Las teorías teleológicas —como la nuestra— definen el bien independientemente de lo recto, y esto se define como lo que "maximiza" el bien, como se verá más adelante.[11]

Cabe hacer notar que es muy difícil plantear una teoría moral puramente teleológica o puramente deontológica. Se puede sostener, como lo hacen varios autores, que la mayoría de las teorías morales son mixtas, sean predominantemente teleológicas, o por el contrario con mayor énfasis deontológico.[12]

Enseguida aclararé mi opinión acerca del placer o interés general, y expondré una de las teorías de la obligación mixta:

* Este sería el caso del utilitarismo del acto, *cfr.* J. J. C. Smart, & B. Williams, *Utilitarianism: For and against*. Para una defensa del utilitarismo del acto.

[10] D. Ross, *Foundations*, p. 165.

[11] J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 24.

[12] C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, p. 207.

teleológica y deontológica. Ahora bien, pondré mayor énfasis en lo teleológico.

2.1. LA FELICIDAD, EL FIN ÚLTIMO O BIEN INTRÍNSECO

El interés o fin último al que *debe* tender la acción humana es lograr la felicidad del mayor número posible de personas o en otros términos, tratar de obtener la mayor cantidad de felicidad posible para la humanidad.

Este concepto de felicidad se utiliza frecuentemente en la literatura de la filosofía moral. Indudablemente que todos piensan que ésta es uno de los fines más importantes —si no el supremo— de la vida. Si se intenta describir la comprensión del concepto, vemos que "feliz" cualquiera que sea su significado, admite grados: se refiere a periodos de la vida; también deseamos recordar la discusión de Aristóteles acerca de si se puede considerar a alguien feliz cuando su vida ha sido corta. Asimismo, tal como lo sugiere Mill, la felicidad se relaciona con la satisfacción de los deseos que se consideren más importantes (él los asocia con las facultades humanas más altas). Por otra parte, se puede ser feliz aunque no se esté gozando en un momento determinado. Brandt señala dos componentes dentro de la definición de la felicidad: el primero es disposicional, en el sentido de estar satisfecho con las partes y circunstancias más importantes de la propia vida; es decir, se da en el agente una actitud positiva hacia su experiencia vital y sus prospectos para el futuro. El segundo componente es la ocurrencia de ciertos sentimientos o emociones; se dice que se es feliz cuando se experimenta alegría o placer respecto de la situación vital. El concepto placer también está comúnmente asociado con los valores y la motivación humana; en relación con la ética del interés el concepto placer no se refiere a una sensación física, sino a un *estado mental* en el sentido de un tono hedónico que poseen ciertas experiencias. Generalmente se sostiene que los placeres difieren en tipo y en cualidad; se habla de placeres mentales y placeres físicos. Considero de igual valor a ambos; en ese sentido, el concepto "felicidad" se asimila al concepto "placer". Por tanto, se entiende por placer la experiencia de lo desea-

ble y esto es la felicidad y el bien. En conclusión, opino que la *experiencia* del placer es la que es buena en sí misma.[13]

El principio hedonista que se pretende precisar es el fundamento de la moral del sentido común y se enuncia diciendo que "la única cosa que es buena en sí misma es el placer, y la única cosa que es mala en sí misma es el dolor".[14] La felicidad se contempla como la suma de los placeres. Por otra parte, el hedonismo se refiere a dos perspectivas relacionadas, pero distintas, una de éstas es la tesis de la ética normativa y la otra una generalización acerca de la psicología humana. El hedonismo ético que nosotros defendemos afirma que *sólo el placer es deseable intrínsecamente;* y sólo el displacer (o dolor) es intrínsecamente indeseable. Únicamente los estados hedónicos o placenteros son deseables en sí mismos; los estados mentales dolorosos son indeseables en sí mismos. Un estado de cosas es más deseable en sí mismo que otro estado de cosas solamente si contiene más estados mentales de agrado en cualquier sentido que esto sea. La cantidad de valor de los estados de cosas se miden por la cantidad de placer que contengan. En este planteamiento, siguiendo a J. S. Mill, la tesis del hedonismo ético se combina con el principio genérico utilitario, el cual se enuncia afirmando que un acto es moralmente recto si su realización produce —o puede razonablemente esperarse que produzca— por lo menos la cantidad de valor intrínseco en el mundo que otro acto que el agente pueda realizar en ese momento. (Se pueden sostener utilitarismos que rechazan el hedonismo, por ejemplo, G. Moore, en *Principia Ethica.*)

El hedonismo ético proporciona *un criterio* para la rectitud de las acciones y constituye una teoría acerca de lo *intrínsecamente bueno o deseable* en sí mismo. Cuando se toman en cuenta las consecuencias de los actos, la perspectiva hedonista acerca de cuáles estados de cosas son deseables varía muy poco respecto de las perspectivas no hedonistas. (La "vida buena" que postulan distintas éticas no difiere en gran medida de otras descripciones, sea que el autor se considere o no hedonista.)[15]

[13] *The Encyclopedia of Philosophy,* "Pleasure".
[14] A. Quinton, *Utilitarian Ethics,* p. 1.
[15] *The Encyclopedia,* "Hedonism".

Por otra parte, es bien sabido que para gran número de filósofos morales, las cuestiones acerca de los fines últimos no pueden ser demostradas a través de una prueba directa; Aristóteles lo advierte en la *Ética nicomaquea*, y George Moore en *Principia Ethica;* así afirma el filósofo inglés que lo que es susceptible de ser confirmado a través de una prueba directa, que es bueno, se demuestra como medio para lograr algo que se admite como bueno sin prueba; para el bien intrínseco —concluye— no existe evidencia relevante que pueda ser aducida.

En efecto, Feigl nos dice en su relevante ensayo sobre la posibilidad de justificar los enunciados éticos que "el deseo legítimo de establecer un grupo único de criterios en cuyos términos pueda fundamentarse objetiva o universalmente las cuestiones morales, puede muy bien ser una quimera". Sin embargo, existen criterios de prueba, continúa este autor, distinguibles de la persuasión a través del lenguaje. No se trata tampoco de los criterios de autoevidencia (que manejan los institucionistas como Moore, quienes han sufrido críticas serias en todos los campos de la ciencia y de la filosofía, tildándose de psicologistas). La justificación a la que se refiere Feigl es la validación de una acción distinta de la validación de un conocimiento. Las normas supremas de un sistema ético dado, constituyen el último fundamento para la validación de los juicios morales. Es decir, para la prueba empírica de su verdad, ya que se trata de relaciones medio-fin. En la medida en que cumplen el fin último propuesto, se validan (o no). Los desacuerdos respecto de los principios básicos únicamente podrán ser superados cambiando el marco de referencia de la vindicación. La validación termina con la exhibición de las normas que gobiernan el ámbito del argumento de que se trate.[10]

En este sentido, Toumlin sostiene que "el buen razonamiento de la ética se distingue del 'malo' (incorrecto) y los argumentos válidos de los inválidos aplicando a los juicios individuales la prueba del principio (validación) y a los principios, la prueba que este autor llama de 'fecundidad general'" (vindicación), la cual representa los intereses individuales

[10] H. Feighl, "Validation and Vindication", en *Readings in Ethical Theory*, p. 673 y 22.

y los ideales sociales que se han formado en respuesta a la experiencia vivida.[17] Este último tipo de teoría corresponde a la clasificación de la ética de "las buenas razones".[18]

En cuanto a los fines racionales, de acuerdo con Henry Sidgwick, hay sólo dos: "prima facie": la excelencia o perfección, y la felicidad que es el fin que nosotros preferimos; de estas dos tendencias la felicidad puede ser buscada para uno mismo —hedonismo egoísta— o en forma universal ética del interés o utilitarismo.[19]

Siguiendo con la idea de la "prueba" del principio hedonista, vemos que Mill acepta que los fines últimos no admiten prueba "en el sentido ordinario del término prueba"; sin embargo, ofrece razones para sostener la proposición del fin último hedonista; sus argumentos se desprenden —en sentido amplio— de la observación y la experiencia.[20]

En el *Utilitarismo,* Mill afirma que "la única evidencia que es posible producir de que algo es deseable, es que las personas de hecho lo desean".[21] Es precisamente este tipo de argumentos a favor del hedonismo los que han acarreado sobre esta teoría la crítica de la llamada "falacia naturalista", la cual según Broad se aprende en las rodillas de nuestras madres.[22]

> El enunciado: "La felicidad general es deseable porque todos desean su propia felicidad", puede ser refutado con la llamada "Paradoja de la lotería", tal como lo señaló el maestro Wonfilio Trejo en el siguiente sentido:
> Si bien la felicidad individual es deseable para cada uno de nosotros, esto no nos lleva a suponer que deseemos, por ello, la felicidad colectiva.
> En confirmación de lo anterior puede sugerirse la llamada "Paradoja de la lotería". Esta prueba consiste en lo siguiente: supongamos que es racional que *A* crea que *p;* que *g* que *r,* es el caso, y así sucesivamente. De esto no se sigue que sea racional que *A* crea en la conjunción de las proposiciones anteriores. El

[17] S. Toumlin, *Reason in Ethics,* p. 100.
[18] *Cfr.* V. Bourke, *History of Ethics,* p. 187.
[19] *Cfr.* H. Sidgwick, *The Methods of Ethics,* capítulo I.
[20] J. S. Mill, *Utilitarianism,* p. 363.
[21] J. S. Mill, *Utilitarianism,* p. 363.
[22] C. D. Broad, citado por: W. K. Frankena, "The Naturalistic Fallacy", p. 54, en *Morality and the Language of Conduct,* editor Neri-Castañeda *et al.*

ejemplo que se da es el siguiente: *A* compra un billete de lotería que no es el premiado y esto le sucede en muchas ocasiones; esto no prueba que todos los que compran lotería tengan un billete no premiado de los 100,000 que constituye la serie. Pasando a la analogía que antes señalamos, del hecho de que mi felicidad es buena para mí y la de *B* buena para él, y así sucesivamente, no se sigue que la felicidad de todos sea deseable para cada uno. Aunque esto sea sólo por el hecho de que yo no pueda alcanzar mi felicidad sin interferir en la del otro y porque la conjunción de dos fines individuales no necesariamente produce un fin unitario.[23]

Por tanto, tiene que formularse un criterio racional que permita suponer la posibilidad de que un individuo considere deseable la felicidad colectiva. Más adelante volveré sobre esta cuestión. Serán en última instancia los sentimientos morales los que permitan homologar los intereses individuales con los colectivos, tal como sostiene Hume.

Mill explícitamente advierte que la prueba que ofrece del principio hedonista no es una prueba lógica, como ya señalé arriba; se trata de ofrecer "razones" que sostienen la opinión acerca del bien último. La crítica de Moore, por tanto, no procede.

Resulta pertinente refutar la falacia naturalista siguiendo principalmente a W. Frankena: a juicio de Moore, la falacia consiste en:

a) El intento de deducir proposiciones éticas de otras no éticas; *b*) el intento de traducir conceptos éticos en conceptos no éticos; *c*) el intento de definir conceptos éticos. En el caso *a*) la vía para evitar la falacia puede ejemplificarse, como lo hace Frankena, utilizando el argumento de Epicuro: "El placer es bueno porque es deseado por todos los hombres"; se trata de un silogismo abreviado en el cual la premisa faltante es precisamente la premisa ética: "Lo deseado por los hombres es bueno"; en ese sentido el silogismo es válido y lo que resta probar es la verdad de las premisas. Ahora bien, si la premisa faltante es una definición, o una proposición verdadera por definición, entonces el argumento —aunque válido— comete la falacia *b*) porque define un término ético. Argumenta Frankena que la falacia, según Moore, no ocurre por el hecho de definir a través de un predicado natural (placer), sino por definir un

[23] D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, p. 185.

concepto indefinible: "Bueno". Moore también habla de falacia metafísica como el intento de definición de "bueno" a través de otro tipo de predicado. Moore sostiene pues, la imposibilidad de "traducir" cualidades éticas, puesto que éstas son de otro tipo que las naturales o sobrenaturales *c)*.[24]

Siguiendo con la objeción de Moore, vemos que en su conocida prueba de "la pregunta abierta", nos dice este autor que al definir bueno por placer debe hacerse el *test* para saber si la definición es correcta; para ello, habrá que preguntarse: "Esto es placentero, ¿pero es bueno?"; si la pregunta tiene sentido (es una pregunta abierta) entonces se refuta la definición propuesta. Si la definición fuera correcta equivaldría a preguntarse: "Esto es bueno, ¿pero, es bueno?"; lo cual no tendría sentido.[25] La crítica de Moore refleja su particular concepción de sinonimia; es decir, la *dificultad de plantear sinónimos absolutos que puedan reemplazarse, uno por el otro, y que a la vez conserven el significado invariable en todos los contextos.*

Autores recientes han criticado la concepción de Moore de sinonimia; se sostiene que no en todos los casos la sinonimia entre dos expresiones, *a* y *b*, puede ser tan patente que la cuestión: "esto es A pero es también B", parezca sin sentido; es concebible que un análisis cuidadoso sea lo único que permita saber en cada caso si dos expresiones tienen o no el mismo significado, y al ser reemplazadas una por la otra se conserve en todos los contextos el sentido original. Como por ejemplo, "soltero" y "no-casado".[26]

El criterio de sinonimia de Moore resulta demasiado estrecho y su crítica se centra no tanto en el test de la pregunta abierta, como en su idea de que los conceptos éticos son *sui generis* y "bueno", el concepto normativo básico, al cual es posible remitir todos los demás conceptos normativos, es indefinible; la pretensión de definirlo es "falaz"; no únicamente cuando se intenta hacerlo en términos no éticos, incluso es objetable si interviene cualquier otro tipo de nociones, metafísicas y teológico-religiosas.

Si, por una parte, se sostiene una noción más amplia de sinonimia que la que Moore propone, la que refleja el uso ordinario del lenguaje resulta posible con la ayuda de una definición así, deducir lógicamente un deber ser desde el ser; el presupuesto está en que la definición del concepto normativo en cuestión, pueda remitirlo totalmente a un concepto descriptivo,

[24] *Cfr.* G. Moore, *Principia Ethica*, p. 15.
[25] G. Moore, *Principia Ethica*, pp. 15 y 22.
[26] N. Hoerster, *Problemas. . .*, pp. 18 y 22.

y éste puede ser de naturaleza teológico-religiosa, metafísica o empírica.[27]
Hare también plantea la indefinibilidad del concepto "bueno", no por el hecho de ser una cualidad simple como lo hace Moore; para Hare "bueno" implica *prescriptividad*. Esta función, a su juicio, no es *traducible* a otros conceptos que no cumplan la misma función. Esta idea la desarrolla en su texto *The Language of Morals*, que ofrece una metaética de influencia kantiana.

Jules Ayer, en su comentario sobre el principio utilitario (en "The principle of Utility", *Philosophical Essays*), en primer término, cuestiona la verdad de la afirmación sobre psicología en la que se basa la aceptación —por parte de varios autores— del principio utilitario.* Y así nos dice Ayer que, al parecer, todas las acciones humanas persiguen un fin y las que lo buscan, sin embargo, no siempre persiguen la felicidad. Es decir, la observación psicológica no confirma la tesis psicológica hedonista** de que el fin deseado para *todos* los actos humanos es la felicidad del agente; sin embargo, de hecho, los hombres buscan su propia felicidad —aunque esto no sea el caso para todos sus actos—. Por otra parte, continúa este autor, es posible sostener que el placer es lo único bueno en *sí* mismo —aunque no sea lo único deseado—. En este caso se plantea como lo único deseable, es decir, como *el bien intrínseco*. Por ello se puede alentar a las personas para que busquen el placer como fin, aunque se admita que pueda haber otros fines que deban ser perseguidos.[28] La felicidad, el placer, el bien y lo deseable no se asimilan en función de una generalización psicológica, sino que se plantean como sinónimos, en su sentido amplio de sinonimia, como *traducciones* de un mismo concepto.

Sintetizando, se homologa "placer" y "bueno" en la experiencia común de la humanidad. Sin embargo, no se trata de la identificación de dos propiedades: una ética y otra no ética. Más bien es el caso de dos palabras y podría ser grupos de

[27] R. T. Brandt, *Ethical*..., pp. 157 y 22.
* En el planteamiento de Bentham, por ejemplo: Todos nuestros actos son en busca del placer y huyen del dolor.
** Del hedonismo psicológico como sería el caso de Epicuro, Bentham y tal vez Hobbes.
[28] A. J. Ayer, "The Principle of Utility", en *Philosophical Essays*, p. 264.

palabras que se refieren —o significan— lo mismo: *ser lo deseable*. Ahora bien, "placer" es un concepto empírico, tampoco verificable y cuantificable en el sentido anterior. Sin embargo, el concepto "placer" se utiliza en el lenguaje común como sinónimo de "bueno" y conserva así ambos *status*: el empírico y el normativo. Por tanto, en la ética del interés se plantea una relación entre el ser (placer) y el valor (bueno) no fundamentada en una relación lógica de implicación estricta, sino a partir de una sinonimia dentro del lenguaje moral que responde a la experiencia humana.

El naturalismo es una opinión sobre el significado de los términos morales. En efecto, los naturalistas opinan que el significado de "placer" corresponde al significado de "bueno"; este último término se considera que *sí* es definible, por tanto es una perspectiva *cognoscitivista* dentro de la ética.

Por otra parte, se puede pensar que la *acción correcta*, es decir, la acción que *debe ser hecha*, es una situación dada, es aquella que cae bajo la regla que produzca mayor balance de placer sobre dolor. Esta opinión no es naturalista, puesto que no se identifica lo "correcto" con propiedades naturales, sólo se dice —en ese sentido— qué tipo de acciones son las correctas.[29]

a) La cuantificación del placer

Se exponen a continuación, los criterios que se han dado para la cuantificación del placer. Entendemos por felicidad el placer mismo y la ausencia del dolor; por infelicidad el dolor y la ausencia de placer. Mi opinión es, como dije, que *el placer y la ausencia del dolor son las únicas cosas deseables como fines* y que todas las cosas deseadas —que son innumerables— lo son por el placer inherente a ellas, o como medio para la promoción del placer y evitar el dolor. Por otra parte, también pensamos que los ingredientes de la felicidad son variados y cada uno de ellos es deseable por sí mismo y no como "agregado" de algo que constituiría la felicidad. *Todo lo deseado por sí mismo* es parte del fin, en el sentido que señala Mill: si el dinero se desea por sí mismo o el poder y la fama, todos éstos son parte de la felicidad. La

[29] J. O. Urmson, *Encyclopedia*, p. 145.

felicidad no se considera como algo abstracto, sino como un todo concreto y las cosas citadas son algunas de sus partes. El fin último, con referencia al cual las demás cosas se consideran deseables, es una existencia en la cual se logra la ausencia, en lo posible, del dolor y lo más rica posible en placer tanto con respecto a la *cantidad* como a la *cualidad*, sea que se considere el *bien individual* o el *general*.

Por otra parte, es bien conocido el "cálculo hedonista" que propone Bentham. Independientemente de la viabilidad del cálculo mismo se sostiene una consideración de que la felicidad no va más allá de la suma o agregado de los placeres, atrayendo sobre este planteamiento la crítica del utilitarismo como *pig philosophy;*[*] esta es la acusación que pretende rebatir Mill con su consideración de *lo cualitativo* dentro del placer.[30]

Por otra parte, el problema ético del hedonismo ya se plantea en la discusión de Sócrates con Calicles en el diálogo *Gorgias*. En efecto, surgen las objeciones para lograr la identificación de cualquier placer con el bien. Calicles se salva —como lo hará después Mill— señalando que los placeres se distinguen por la cualidad.[31]

Retomando la propuesta de Mill vemos que ésta se centra en la idea de que *la cualidad* del placer deberá ser la medida o el criterio para la evaluación moral del placer. Esta medida, como en el caso de Aristóteles, está dada por la opinión del "hombre prudente", el que posee la experiencia necesaria para discriminar los placeres.[32]

Mill continúa diciendo que lo que determina el valor del placer es la *preferencia general* que se conoce por la aceptación de las creencias morales del sentido común. En efecto, la tradición ha consagrado facultades humanas "superiores", como por ejemplo, las racionales. El placer que produce el ejercicio de estas facultades se ha considerado como el "placer superior". Así, Aristóteles y Epicuro recomiendan la contemplación, no sólo por el hecho de ejercitar las cualidades

* "La filosofía de los cerdos". A esta crítica también fue sujeto Epicuro, según relata Diógenes Laercio.

30 M. Warnock, "Introduction", J. S. Mill, *Utilitarianism*.

31 Platón, *Gorgias*, 495c-499b.

32 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1140b.

mentales humanas —las más altas—, sino también porque se ocupa de los objetos más valiosos: *lo inmutable.*[33]

Cualquier estado mental placentero es deseable, sea que se origine del ejercicio de las facultades intelectuales (inteligencia y raciocinio) o de las facultades físicas como el ejercicio del cuerpo o del desarrollo de la afectividad. Si bien la felicidad es el criterio de lo recto, no es sólo la felicidad del agente sino *la de todos aquellos con los cuales se relaciona a través de sus actos voluntarios.* Veamos en qué sentido.

b) Placer individual *vs.* placer general

La felicidad de la mayoría es el criterio moral que defiendo. Los filósofos utilitaristas afirman que existe una "armonía natural de intereses" y piensan que esto significa que una acción encaminada hacia la felicidad general de hecho realizaría, en mayor medida, la felicidad del agente. Esto puede ser verdadero, como lo pensaba Mill, o al menos "hay una buena razón para creerlo"; un agente racional que busque cooperar con sus actos a la felicidad general, seguirá el proceso más seguro para su propia felicidad. En este sentido, se obviarían los conflictos entre los intereses individuales y los sociales; en virtud de la utilización del principio utilitario como norma de acción. No se debe pensar, sin embargo, que los utilitaristas clásicos suponen que esta racionalidad se da sin más. Mill plantea la necesidad de sanciones políticas, morales o religiosas que en última instancia traerían consigo, por lo menos, una "armonía artificial de intereses". Adam Smith argumenta en forma paralela, en cuanto a la mayor ventaja económica de todos, que se ve aumentada por la búsqueda del interés personal de cada uno. Lo anterior supone el ejercicio de la racionalidad, tanto en el proceso moral como en el económico, y la sanción —interna y externa— como el control de la irracionalidad.[34]

Por otra parte, la conciliación del autointerés (egoísmo ético) con el interés (utilitarismo) es uno de los problemas más difíciles de solucionar para las teorías hedonistas. Pueden pen-

[33] *Ibidem,* 1177-1178.
[34] A. Quinton, *Utilitarian Ethics,* p. 5.

sarse infinidad de casos en los cuales *no se da la coincidencia* entre la felicidad general y la individual. Por ejemplo, cumplir las promesas acarrea el bienestar colectivo como consecuencia general; sin embargo, eso mismo puede dañar al agente al pagar una deuda que traiga consigo la propia ruina económica.

El segundo problema, unido al anterior, es la *repartición de la utilidad*. Es decir, el bienestar colectivo puede causar daño a una minoría. Por ejemplo, el sacrificio de una minoría étnica para garantizar la sobrevivencia de la mayoría. Confinando a los "pieles rojas" a las llamadas "reservas territoriales" y utilizando sus tierras para provecho colectivo, se ha pretendido su justificación moral con razones utilitarias.

Resulta necesario referirnos a un *criterio* que norme la distribución de la utilidad. Asimismo, exponer una *teoría* acerca de la obligación moral que permita superar el conflicto del interés personal con el colectivo. El primero obedece al principio de la democracia; el segundo, al concepto de la universalización kantiana. Ambos se apoyan en las actitudes morales.

El principio de la democracia

En principio resulta difícil demostrar que una persona tenga mayor derecho a la felicidad que otra. Decimos "en principio" puesto que se puede aducir que dada la forma de actuar de una persona, pueden darse razones para juzgar que merece en mayor o menor escala la felicidad que otra, si se considera la actuación de esta última. La sustentación de estas consideraciones está en el *principio de la democracia,* entendido éste como la afirmación de que todas las personas son racionales, libres e iguales y cuentan con una, y ninguna persona cuenta como más que una.* Este principio se acepta sin prueba.

La felicidad que constituye el *criterio* utilitarista de lo que es *recto* en la conducta, así como lo que *constituye* el sumo bien o bien intrínseco, no es la felicidad del agente, sino la

* Racionales: capaces de formular reglas comunes.
Libres: capaces de orientar sus actos en función de reglas comunes.
Iguales: que los principios elegidos deban ser aceptables para todos.

del mayor número de seres humanos, lo cual trae consigo la existencia del mayor bien en el mundo. Atendiendo a estas razones, Mary Warnock considera que el planteamiento de Mill se entiende con mayor claridad como un intento de "aplicar una teoría de jurisprudencia" a la esfera de la moralidad privada.[35] La teoría de la justicia que defiende el utilitarismo, en su formulación clásica, sostiene que una sociedad rectamente legislada —por tanto justa— se da cuando sus instituciones básicas están ordenadas hacia el logro del *mayor balance neto de satisfacciones*. Los términos apropiados de cooperación social se determinan en función de aquello que alcance la suma mayor de satisfacciones de los individuos que la componen, en las circunstancias dadas. *La distribución correcta* de los bienes será aquella que proporcione *la máxima utilidad;* en ese sentido, los preceptos de la justicia se subsumen a la finalidad última del bienestar general. Hablaré a continuación de la idea de justicia para los pensadores utilitaristas clásicos.

El principio de la utilidad, por sí solo, no siempre garantiza que se cumpla la justicia. En efecto, la distribución del bien a la mayoría puede sacrificar a la minoría, como ya señalé. El principio del interés sólo obliga a *la distribución al mayor número,* sin embargo debe indicarse en ocasiones, ¿con qué criterio debe distribuirse?

Si se auxilia el principio con el de la democracia "todos los seres humanos son racionales, libres e iguales"; esta afirmación puede garantizar, en mayor medida, la distribución equitativa de la utilidad. Si todos son iguales, se deben compensar las diferencias, siguiendo este principio subsidiario: "El mayor beneficio para los menos privilegiados". Apliquemos el criterio anterior al caso de las mujeres, por vía de ejemplo, a reserva de llevar a cabo un análisis más completo en el siguiente capítulo.

En las sociedades patriarcales las mujeres han sido, tradicionalmente, las menos privilegiadas. La mujer del esclavo, del siervo y del proletario ha sido doblemente oprimida; por su entorno socioeconómico y por su condición de mujer. De allí que se deba, a las mujeres, un mayor beneficio. La aplicación del principio subsidiario de la democracia, sólo podrá

[35] M. Warnock, "Introduction", en J. S. Mill, *Utilitarianism.*

ejercerse para las mujeres cuando ellas puedan ejercitar su racionalidad, libertad e igualdad. La distribución al mayor número será entonces más efectiva.

No hay posibilidad de elaborar una teoría moral sin tomar en consideración el interés.

La justicia

El planteamiento utilitario de la justicia se desprende —a grandes rasgos— de la concepción clásica aristotélica. En el libro v de la *Ética nicomaquea*[36] se afirma que el hombre justo es aquel que respeta la ley y la igualdad y que la sociedad organizada rectamente es aquella que busca el mayor bien para el mayor número de personas y que consiste en: *la felicidad para la comunidad política.*[37]

Sin embargo, la justicia consiste además del cumplimiento de la ley, en la *igualdad,* equivalente a la observancia de "lo justo" y de "la distribución y corrección". El primer sentido abarca "lo universal" y el segundo "lo particular". El primer sentido, nos dice Ross, corresponde a *dikaios* "que observa la regla o la costumbre". La obediencia a la ley se acompaña del respeto a la costumbre, es decir a la norma moral. En cuanto a la justicia distributiva tipo particular de la *igualdad,* consiste en obtener lo que se merece y no un bien mayor al que se tiene derecho. Este sentido último de igualdad se refiere a la distribución del honor y la riqueza entre los ciudadanos y también a lo correctivo dentro de las relaciones interpersonales.[38]

El principio de la justicia se supedita, en el pensamiento de Aristóteles, al bien humano, el principio eudemonista, es decir, la felicidad. Por este medio se cumple la justicia en todos sus sentidos, y así se alcanza la felicidad.

La equidad, que es la virtud superior en cuanto a la justicia, es la más alta moralidad a la que pueden llegar las leyes. Complementa la carencia que ofrece su universalidad para la consideración de lo específico e individual. La equi-

[36] Aristote, *L'Ethique a nicomaque,* Publications Universitaires, Louvain, 1970, traduction tome I.
[37] *Op. cit.,* p. 123.
[38] W. D. Ross, *Aristotle,* The World Publishing Co., USA 1962, p. 204.

dad soluciona los conflictos particulares.[39] Gauthier dice al respecto: "la equidad es la ley que *no* se desprende de la *physis*, puesto que no se impone la voluntad del más fuerte; por el contrario, es la ley determinada por los hombres (*nomos*) que no es la *diké* sino la *epikés*. Corresponde, en cierto sentido, a la indulgencia. Sin embargo, esta virtud no está fuera del ámbito del derecho; por el contrario, constituye su fundamento último. La equidad va más allá de la letra de la ley y toma en cuenta las circunstancias particulares; virtud que, en mayor medida, realiza el bien, puesto que lleva dentro de sí los propósitos humanos y considera las necesidades, las fuerzas y las carencias. El hombre equitativo es, en última instancia, el hombre verdaderamente sabio.[40]

En conclusión, para el estagirita: el mejor hombre no es el que ejercita su virtud hacia sí mismo, sino aquel que la ejercita hacia los demás; se confirma así su idea de que la *justicia* puede ser, además de una virtud particular, el acto individual justo. Constituye, en verdad, *toda* la virtud cuando contribuye a la felicidad colectiva y en última instancia, se apoya en el sentimiento de la "indulgencia" que permite el ejercicio de *la equidad*.[41]

Pensadores actuales, de primer rango, han criticado la doctrina utilitaria de la justicia en su formulación clásica. Así vemos que John Rawls en *A Theory of Justice* presenta una alternativa a esta perspectiva de la justicia, entendida como el criterio para distribuir la utilidad en función, en última instancia, al carácter virtuoso de las personas.

Rawls propone en una versión actuelizada el criterio "justicia como imparcialidad" (del contrato) tal como ha sido representada por Locke, Rousseau y Kant.

Comenta Rawls que la doctrina utilitaria de la justicia expuesta por Sidgwick (a su juicio mejor planteada que la de Mill) propone como idea central que si una sociedad está organizada *rectamente* es por tanto justa si sus instituciones fundamentales están ordenadas para alcanzar el balance neto mayor de satisfacciones sumadas, las de todos los individuos

[39] Aristóteles, *Etica nicomaquea*, libro v, capítulo 14.

[40] R. A. Gauthier, et Jolif, J. Y. Aristote, *L'Ethique a nicomaque*, Louvain, 1970, comentaire tome II premiere partie.

[41] Aristóteles, *Etica nicomaquea* (1129b-10-30-1130z).

que pertenecen a ella.[42] En otras palabras, la felicidad general se considera como el agregado de las felicidades individuales, puesto que lo recto se determina, ya se dijo, como lo que *maximiza* el bien.[43]

La *distribución* del bien, o la idea de cómo debe distribuirse la suma de satisfacciones entre los individuos se reduce, en todos los casos, a la distribución *correcta*: la que rinde mayor satisfacción general.[44]

Continúa diciendo Rawls que no es necesario, para el utilitarismo clásico, determinar *la distribución de los satisfactores,* siempre cuando de hecho se distribuyan. El autor citado cuestiona la idea utilitaria de la justicia diciendo: "el problema consiste en determinar si la imposición de desventajas para unos cuantos puede ser compensada por la suma mayor de ventajas gozadas por otros; o si el peso de la justicia requiere de una libertad igual para todos y únicamente permite las desigualdades económicas y sociales que satisfagan el interés individual.[45] La idea que defiende Rawls puede hacerse explícita diciendo que: toda persona posee una *inviolabilidad* que se fundamente en la justicia que el bienestar social como un todo no puede superar; por tanto, en una sociedad justa, los derechos acordados por la justicia no están sujetos a discusión política o a un cálculo de interés social como es el caso del utilitarismo. Intenta determinar este autor los límites del deber y de la obligación jurídica en este libro tan importante acerca de la justicia.

Pienso, de acuerdo con Sidgwick, que la esencia de la justicia o equidad se centra en la idea de que los diferentes individuos no deben ser tratados en forma distinta, excepto cuando la regla es *de aplicación universal;* dicho fundamento está dado por el principio de la benevolencia universal que coloca, frente a cada hombre, la felicidad de la mayoría como un objeto tan digno de ser conquistado como si se tratara de la felicidad individual, según palabras del propio Sidgwick.[46]

De lo anterior se desprende la idea de que únicamente a través de la benevolencia, o sea de *la actitud moral,* resulta

[42] J. Rawls, *A Theory of Justice,* p. 204
[43] *Ibidem,* p. 25.
[44] *Ibidem,* p. 26.
[45] *Ibidem,* p. 33.
[46] H. Sidgwick, *The Methods of Ethics,* p. 496.

deseable para mí la felicidad colectiva, tanto o más que la propia. Esta cuestión permitirá reconocer mi actuación moral objetiva; la moralidad no se ocupa únicamente de la búsqueda del bien, también le concierne de manera preferente la limitación de su búsqueda cuando se afecta, por ello, el bien de los demás. Por otra parte, si deseamos pensar con claridad en lo referente a la teoría moral, nos dice Ross en *Foundations of Ethics*,[46-bis] "tenemos que distinguir entre *lo bueno* y *lo recto*". Asimismo conviene distinguir entre lo recto y lo *obligatorio*.

2.2. LA RECTITUD DE LAS ACCIONES

El fin último al que deben tender las acciones que se consideran morales es invariable, tal como es el caso en cualquier sistema ético que proponga un fin último para la acción humana; lo que cambia —de acuerdo con las circunstancias— son los actos conducentes a este fin y, por lo mismo, *las reglas* que sirven para orientar los actos. Estas reglas se entienden, en general, como *convenciones* que pueden ser revocadas si las consecuencias de su cumplimiento no se ajustan al principio.

Tradicionalmente las morales aparecen como normativas: se afirma que las reglas morales constituyen la síntesis de un enorme cúmulo de experiencia humana; esto les confiere su objetividad. Dichas reglas constituyen lo que hemos caracterizado como la moral del sentido común.[47] Por otra parte, la formulación explícita de las reglas facilita en gran medida el aprendizaje moral; en primer lugar, por el ahorro de tiempo y esfuerzo que trae consigo su aplicación a los casos particulares; también, en ocasiones, por la incapacidad del mismo agente para realizar la confrontación: acto-fin, en cada caso, y así se posibilita una decisión moral más atinada.

En confirmación con lo anterior, dice Mill que todas las personas racionales viven su experiencia moral con el conocimiento de lo recto y lo no recto; tal conocimiento va en razón directa del desarrollo intelectual del agente; es así que la persona más racional se considerará como la más consciente y

[46-bis] D. Ross, *Foundations*. . ., p. 11.

[47] *Cfr.* H. Titus, H. y M. Keeton, *Ethics for Today*, pp. 8a y ss.

podrá examinar en mayor medida y con más precisión las reglas que guíen moralmente su conducta que aquella que vive su experiencia moral en forma menos consciente; las reglas morales que son, en cierto sentido, una "concretización" del fin último para una área de la actuación humana basada en la experiencia y con pocas posibilidades de error conducen al fin último deseado. Al cambiar las circunstancias, ciertas acciones muestran deficiencias en la consecución del fin último, en cuyo caso las normas que prescriben estos actos van cambiando en su formulación. La tarea del filósofo moral es precisamente su preocupación por sistematizar y, en su caso, cambiar las reglas a fin de lograr el progreso moral; critica el código moral, descubre sus aciertos y sus fallas para lograr la felicidad del grupo. Los códigos morales son perfectibles, tal como los conceptos de toda actividad práctica y admiten una mejora indefinida, correlativa a la medida del progreso de la mente humana.[48]

El mejoramiento social ha sido a través de la serie de transiciones por las cuales una costumbre —o una institución— se suceden; lo que en una época se considera como una necesidad para la existencia social, más tarde se esquematiza como injusto, en base a sus consecuencias negativas para la felicidad de la mayoría.[49]

Por otra parte, cuando se habla de "reglas morales" la expresión puede significar dos cosas: regla moral aceptada en la sociedad del agente o regla moral correcta; en la interpretación primera, las reglas aceptadas fijan obligaciones reales para los miembros de una comunidad (moral positiva); sin embargo, la conciencia del agente por razones válidas puede rechazar algunas de las reglas en cuestión. La segunda interpretación —de la regla correcta— (moral del sentido común) permite la elevación moral de los agentes dentro de una comunidad. Tal normatividad establece *lo objetivamente recto* y rechaza así la idea de lo recto como "lo que desaprueban los agentes morales", y se refiere a lo que los actos son en realidad en materia moral; es decir, a lo objetivamente recto. En el caso del interés, el resultado que trae consigo la mayor utilidad. Puede afirmarse que un acto es recto, sólo si se con-

[48] J. S. Mill, *Utilitarianism*, p. 330.
[49] *Ibidem*.

forma con el grupo de reglas cuyo *reconocimiento* traerá consigo consecuencias deseables dentro de lo previsible.*

A continuación me referiré al sentido que entraña la expresión *reconocimiento*. Tal concepto significa no solamente que se conocen estas reglas, sino también se comprende el sentido en que pueden repetirse; el *reconocimiento* supone una creencia en el valor de la regla para alcanzar el fin y también, que pueden aducirse razones válidas para sostener nuestra creencia. Reconocer la regla significa comprometerse con su prescriptividad, por creer que su cumplimiento maximiza la existencia de su valor intrínseco. En efecto, puede afirmarse que el *reconocimiento* va más allá de la mera conformidad con la regla, y supone la acción consciente para descubrir lo "verdaderamente" recto para todos, elevándola sobre sus intereses personales para otorgarle la categoría de "deber". Brandt lo expresa en los siguientes términos: "Un acto es recto sólo si se conforma a un grupo aprendible de reglas morales, cuya adopción por todos maximice el valor intrínseco".[50] El *reconocimiento* equivale, en forma amplia, a lo que la tradición filosófica llama "virtud moral"; Aristóteles distingue en este concepto los "actos justos" de los actos de "justicia"; los primeros suponen el hábito de la justicia en el agente; los segundos la mera conformidad con la regla (*cfr. Ética nicomaquea*, libro V).

Asimismo, Kant puntualiza entre los actos "conforme al deber" y aquellos que se realizan "por deber", estos últimos alcanzan la categoría moral, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (capítulo I). También, Whitehead en *Aims of Education*, habla del concepto de "comprender" que explica este autor, equivalente al concepto de *reconocimiento*, el cual en última instancia, posibilita el desarrollo de la actitud social del "interés" o solidaridad, de la cual hablaré más adelante.

Por último, quiero señalar que no pretendo que los agentes morales conscientes intenten la empresa tan complicada de elaborar un código moral ideal y completo; se considera únicamente la necesidad de formular en líneas generales los ras-

* "La regla es, entre todas las posibles opciones, la que produce las consecuencias más placenteras".

[50] R. B. Brandt, *Toward...*, pp. 123 y ss.

gos relevantes para la existencia de este código que permita el establecimiento de lo objetivamente recto.

Por otra parte, si analizamos las reglas morales puede plantearse que tales reglas poseen tres elementos: primero, una consideración fáctica constituida por la relación existente entre un acto y sus posibles consecuencias; segundo, se refiere a una consideración evaluativa-positiva si contribuye al fin último —negativa si no lo hace—; tercero, formado por la prescriptividad que contiene la norma; esta última consideración admite grados en el sentido siguiente: posee mayor prescriptividad la regla en la medida en que la relación física— medio-fin— sea más directa; es decir que la probabilidad sea mayor, que el acto en cuestión traiga consigo un resultado que contribuya o se aleje del fin último. En última instancia, la obligatoriedad de una regla depende o se fundamenta en el principio cuya fuerza prescriptiva posee todas las sanciones que contiene como es el caso de cualquier otro principio de moralidad que se sostenga. Las sanciones son dobles: internas y externas; las externas son: la esperanza de favor y el miedo de rechazo de los demás. (En las morales religiosas sería el favor o disfavor del Creador.) Las sanciones internas corresponden a los sentimientos de placer por el cumplimiento o de dolor por la violación de aquello que se considera obligatorio moralmente; en ese sentido, la fuerza prescriptiva surge de la conciencia del agente sea que se considere ésta como una realidad trascendente o inherente a la naturaleza humana; la compulsión se origina en la subjetividad y se mide por el placer de la conciencia; aquellos cuyos sentimientos de conciencia son débiles, sólo obedecen a la obligación moral en vista de evitar las sanciones externas; los más fuertes moralmente hablando, obedecen a la sanción interna.

Siguiendo a Mill, pienso que la sanción última de la moralidad —haciendo a un lado las sanciones externas— corresponde al grado de desarrollo de los sentimientos sociales (benevolencia universal); es decir, el deseo de unión con los demás; estos sentimientos que se dan en forma más o menos natural en todos los seres humanos, toca a la educación la tarea de intensificarlos y desarrollarlos.[51] Estas son las llamadas actitudes morales.

[51] J. S. Mill, *Utilitarianism*, p. 355.

Ya desde la antigüedad clásica, tanto Platón como Aristóteles argumentan a favor de la necesidad de fomentar los sentimientos morales. El estagirita afirma que la educación moral de un individuo puede considerarse casi completa "si sufre y goza como se debe"; es decir, si posee las sanciones internas necesarias para cumplir con su deber.[52]

a) Las actitudes morales: el interés

Cuando hablo de actitud me refiero a su concepto disposicional es decir, a la propensión o inclinación a actuar de cierta manera; estas tendencias son propiamente las llamadas "actitudes", las cuales se califican de "morales", puesto que su reconocimiento permite esperar en el sujeto cierta conducta coherente y, sobre todo, constante que permita relacionar su actitud con algún rasgo de su carácter que se valore moralmente. En el sentido anterior, adoptar una actitud moral va más allá de acogerse a un código de normas; supone el *reconocimiento* de la norma como medio idóneo para la realización moral y su abandono o cambio, cuando esto no sea el caso.[53]

Pues bien, la actitud moral del interés o benevolencia universal es aquella que tiende a elegir y realizar —en forma constante— aquellos actos cuyos resultados procuren la mayor felicidad para el mayor número de personas. Tal actitud es propia de la solidaridad humana, entendida ésta como la capacidad del individuo de experimentar dolor por el dolor ajeno y gozo por el placer de los demás. Dentro de esta actitud se dan dos componentes estructurales de gran importancia; el primero corresponde a la estimación positiva de la actitud de *igualdad;* es decir, a la creencia de que cada persona vale por uno y no más de uno —incluido el sujeto que juzga—.* El segundo componente corresponde a la actitud de *imparcialidad* en el sentido de que los intereses personales cuentan con igual peso que los intereses de los demás. A esto se refiere Mill cuando afirma que el estado social subsiste con

[52] Aristóteles, *Ética nicomaquea,* p. 1104 y Platón, *Leyes* 653 FF. Rep. 401-E, 402.
[53] F. Salmerón, *La filosofía y las actitudes morales,* pp. 112 y ss.
* El principio de la democracia.

base en dos sentimientos: el de *interés* y el de *simpatía*. El interés, dice Mill, es el sentimiento que surge ante la imposibilidad de subsistir sin tomar en cuenta a los demás; la simpatía es la identificación progresiva de los sentimientos individuales con los del grupo.[54] Montesquieu en *Las Letteres persanes* (1721), ilustra esta idea en la famosa serie de cartas sobre los trogloditas quienes perecen por su "injusticia" al no contribuir al interés general y velar únicamente por el suyo propio.[55]

b) Los conflictos individuo/sociedad

Dentro de cualquier sociedad tanto el derecho personal como el social tienen fuerza y todas las morales han pretendido establecer un criterio para dirimir los conflictos que pueden surgir entre ambos derechos.

El criterio del interés que propone Mill se completa con lo que afirma en su ensayo *On Liberty*: El único propósito por el cual puede ejercitarse rectamente el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada en contra de su libertad, es para prevenir el daño a otros. Con objeto de identificar las múltiples cosas que tiene la intención de excluir, el filósofo inglés agrega:

> Su propio bien sea físico o moral (del agente) no es suficiente garantía. No puede ser obligado —en justicia— a hacer o no hacer algo, aunque sea mejor para él hacerlo; porque lo haga más feliz; aunque, en opinión de otros, sea lo sabio o lo correcto. Y aclara que esta doctrina se aplica a los seres humanos, en madurez y posesión de sus facultades.[56]

H. L. A. Hart en *Law, Liberty and Morality*, discute las ideas de Mill acerca de la libertad, y específicamente se refiere a la demarcación que hace este autor entre las acciones sobre las cuales la ley puede interferir y aquellas sobre las que no debe hacerlo. Hart aplica el criterio de Mill en el renglón específico de la moralidad sexual y rebate las críticas

[54] J. S. Mill, *Utilitarianism*, p. 359.
[55] Montesquieu, *Persian Letters*, carta 12 y ss.
[56] J. S. Mill, *On Liberty*, capítulo I.

a Mill en el sentido de que hay actos que sí deben reprimirse, aunque sus consecuencias no dañen a terceros. Este criterio fue usado para reprimir la homosexualidad. Hart demuestra la inconsistencia de la crítica a Mill.[57]

c) Deberes y derechos

Por último, en el planteamiento utilitario clásico, el agente moral sólo reconoce como su *deber* las acciones cuyas consecuencias para la colectividad cooperan para la realización del fin último; es una teoría del deber teleológica que se guía por el principio de "lo conveniente" para el mayor número.[*]

La teoría del deber teleológica, a diferencia de las teorías deontológicas, no pone énfasis en el motivo para la realización de la acción, tampoco se especifica cuáles deban ser los motivos del agente moral; se sostiene únicamente que las intenciones de la acción pueden ser múltiples y *el deber* uno de éstos. La moralidad de la acción no dependerá de su propósito para llevarla a cabo. (Siempre y cuando éste no entre en contradicción con la regla moral.) Si bien se afirma que los *motivos* de las acciones son indispensables para *calificar el valor moral del agente,* no así ocurre con la rectitud de la regla. *El cumplimiento de ésta constituye el deber moral del agente,* independientemente del motivo que lo lleva a realizarlo.

Dado que no existe ningún sistema moral bajo el cual no surjan casos inequívocos de conflicto de obligaciones, y que esto constituye una de las dificultades más serias para los agentes morales, es indispensable proponer un criterio para dirimir los conflictos entre deberes. Ahora bien, tampoco es posible pretender que exista un criterio último infalible para su solución; el utilitarismo clásico propone como criterio —en caso de conflicto entre los principios secundarios del deber— el requisito de apelar al principio básico.[58]

Tradicionalmente los filósofos morales clasifican los deberes en dos tipos: *los de obligación absoluta* y los de *obliga-*

[57] *Cfr.* H. L. Hart, *Law, Liberty and Morality.*
[*] "Expediency": o principio de la prudencia.
[58] R. B. Brandt, *Ethical...,* p. 397.

ción relativa. Algunas veces, los absolutos son aquellos en los que se da un derecho correlativo de alguna otra persona, y los relativos son los que plantean la obligación moral de hacer algo, pero la ocasión particular de cumplirlo se deja a la libre elección del agente. Los primeros son los deberes *de justicia;* los segundos los *de caridad o beneficencia.* En caso de conflicto, el cumplimiento de los deberes absolutos es más fuerte que el de los relativos. Por otra parte, los deberes de justicia no corresponden necesariamente a los deberes legales dentro de una comunidad dada. Se puede hablar de leyes injustas y de derechos falsos; la ley no es el último criterio de la justicia, es *el deber moral objetivo* el último criterio de ésta y se reconoce por sus consecuencias para alcanzar el fin último de la utilidad general. El interés de ésta es *el de la seguridad; el de la garantía contra el daño* y del *bien al que se tiene derecho.* La justicia no puede ser independiente de la utilidad general, ésta es su último fundamento.

2.3. LA TEORÍA DEL DEBER U OBLIGACIÓN MORAL

Dejé para el fin la exposición del problema más importante de la ética normativa: la determinación de una *teoría de la obligación moral* que pueda ser aceptada por las personas razonables. Según se afirmó al inicio del capítulo, el utilitarismo supone una teoría *teleológica* de lo recto, puesto que se determina en función de las *consecuencias* de la regla para alcanzar la felicidad general. Debo cumplir las promesas para garantizar ésta. Señalé también que considero que existen ciertas reglas que son obligatorias independientemente de sus consecuencias y, en ese sentido, se convierten en leyes; la teoría de la obligación es asimismo *deontológica.* "Debo cumplir las promesas porque es mi deber hacerlo". Afirmo también, siguiendo a Broad, que resulta muy difícil encontrar una teoría de la obligación pura, deontológica o teleológica. La teoría de la obligación moral que describo a continuación es una *teoría mixta,* en el sentido siguiente. Se discute si los actos en cuestión son siempre *obligatorios.* En efecto, se piensa que puede haber consideraciones fácticas relevantes para sostener o no, su cumplimiento. Por ejemplo, puede pensarse que en épocas

de guerra se *debe* matar a los enemigos. Por otra parte, también se argumenta acerca de si existe un solo principio para determinar el deber, o pueden ser formulados varios. Mi planteamiento teórico respalda la idea de que *sólo hay un principio de obligación absoluta* y éste es: el principio del interés que puede formularse diciendo: *se debe actuar siempre para maximizar el bienestar general.*

a) La teoría teleológica

La teoría supone que: un acto particular es permisible si no está prohibido de alguna manera u otra por las reglas de la sociedad en la cual el acto en cuestión se lleva a cabo. Estas reglas deben tener ciertas características formales para que se considere un deber cumplirlas: deben ser prescripciones generales o prohibiciones generales; la característica *teleológica* es que su cumplimiento por todos los del grupo, trae como consecuencia el aumento máximo del bienestar de los seres vivos. Recuérdese que la tesis del utilitarismo de la regla puede ser formulada como sigue:

> Es obligatorio para el agente moral realizar el acto A sólo si la prescripción de que este acto sea realizado ("Haz A") se sigue lógicamente de la descripción de la situación del agente, así como de las prescripciones generales para su comunidad.[59]

b) La teoría deontológica

Por otra parte, las teorías deontológicas niegan lo que las teleológicas afirman. Rehúsan que lo recto, lo obligatorio y lo moralmente bueno esté en función directa o indirecta de lo que es bueno no moralmente: la felicidad o el placer. Estas teorías deontológicas sostienen que existen otras consideraciones que determinan si una acción es recta u obligatoria; ciertos rasgos del acto mismo, además del valor que producen. Los deontólogos sustentan que el criterio del bien y del mal

[59] M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 16 y 22.

consiste en la obediencia de la ley,* la cual será válida independientemente del valor que produce. Tal es el criterio de Kant. A continuación me refiero a la prueba del filósofo alemán para la obligación moral. Hago una exposición detallada puesto que mi intento se centra en hacer la conciliación de la teleología con la deontología en la doctrina del interés. Deseo en esa forma superar el nivel prudencial de los juicios teleológicos. Es decir, si afirmo: cumplo mis promesas si esto es conveniente para mí, lo sustituyo por: debo obedecer la regla de las promesas; aunque, en última instancia, mis *motivos* para aceptar la regla sean prudenciales.

c) La prueba de Kant para la obligación moral

En la FMC** el interés de Kant se centra en un tipo particular de enunciado ético: los juicios acerca del deber o de la obligación y su relevante tesis para este tipo de enunciados. Esto no limita de ninguna manera el interés de la teoría moral kantiana, puesto que la fundamentación de los enunciados acerca de la obligación, para mí, es el problema más importante de la teoría moral.

En el prólogo de la FMC, Kant indica la finalidad de lo que él llama la "metafísica de las costumbres", es decir, un sistema de conocimiento *a priori*, libre de los elementos empíricos y propio de la discusión de la parte puramente racional de la ética. Lo anterior se enuncia con el intento de encontrar la norma suprema para enjuiciar las costumbres, ya que éstas están expuestas a toda suerte de corrupción por el conocimiento vulgar que mezcla los principios puros del entendimiento con los empíricos.[60] En el capítulo I de la FMC, ofrece Kant, de modo dramático, la primera proposición de la moralidad: "Ni en el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricciones a no ser tan sólo una buena voluntad".[61] Más adelante Kant

* "Ley" se distingue de "regla" en que la primera es una prescripción coercitiva más allá de la convencionalidad de la regla. Asimismo connota universalidad. El paso de la regla a la ley está dado precisamente por la universalidad, es decir, es válida para todos y no admite excepciones.

** M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

[60] *Ibidem*, p. 27.

[61] *Ibidem*, p. 35.

introduce el concepto de *deber* como el medio para determinar la naturaleza de la "buena voluntad". La noción primera del deber para un buena voluntad humana, es decir, para que una acción posea valor moral, es el hecho de que la *motivación* de la acción sea el deber.[62] Dice: "Una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar (es decir la finalidad que se desea), sino en la máxima por la cual ha sido resuelta".[63] Este concepto no es otro que el *imperativo categórico*, que es el principio del deber o de la obligación moral; el valor moral reside en el principio de la voluntad, como principio puro. "El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley moral".[64] Lo único que puede llamarse bueno, sin restricciones, es la buena voluntad cuya motivación es el respeto a la ley moral (la ley de la libertad), que es esencialmente universal. La referencia universal que entraña el imperativo categórico se expresa diciendo en palabras kantianas: "Obra sólo según una máxima tal que puedes querer al mismo tiempo que se torne ley universal".[65] De éste único *imperativo categórico* pueden derivarse, como de su principio, todos los imperativos del deber.[66] El imperativo representa *la legalidad* que puede ser usada como criterio práctico moral para asegurarnos que nuestra voluntad, cuando la ejercemos con la motivación debida, es moralmente buena. La ley moral también es utiliza para *la comprensión* de lo que es la moralidad. En efecto, sostiene Duncan que, en la FMC el establecimiento de la ley moral persigue un doble objetivo: primero, la *descripción* del funcionamiento de la moralidad en los seres humanos concretos; segundo, el principio prescriptivo, es decir, la guía de la conducta.

La universalización

Para Kant los sujetos guían su acción a través de máximas; las cuales son subjetivas y cuando el sujeto las universaliza se tornan válidas para toda mente racional y adquieren necesidad y objetividad. La máxima subjetiva es en realidad la *ley moral de la libertad*, porque el sujeto moral *descubre que*

[62] *Ibidem*, p. 37.
[63] *Ibidem*, p. 38.
[64] *Ibidem*, p. 71.
[65] *Ibidem*, p. 72.
[66] A. R. C. Duncan, *Practical Reason and Morality*, p. 31.

son prescritas por la razón; eso significa universalizarlas. En este sentido, el método que utiliza Kant para determinar el principio de la moral es *intuitivo.* (Brandt, R. H. la llama "ideal".) Este es, a juicio de Sidgwick, el término que denota la perspectiva ética que contempla como el fin último de la acción moral, su conformidad con ciertas reglas o dictados del deber prescrito incondicionalmente. En estos términos, "intuición" significa: "un juicio inmediato de lo que debe ser o a lo que se debe apuntar". Intuitivo significa, en lenguaje kantiano *a priori.*[67]

> La universalización de la máxima es el principio moral que Kant propone para guiar la conducta. Es, pues, el fundamento de la ética normativa. En la FMC Kant dice que: "Todas las máximas tienen":[68]
> Una *forma* que consiste en la universalidad y, en este sentido, se expresa la fórmula del imperativo moral (...). Las máximas tienen que ser elegidas de tal modo como si debieran valer de leyes naturales, es decir, UNIVERSALES. Una *materia,* esto es, un fin y entonces el ser racional debe servir como fin por su naturaleza y, por tanto, como fin en sí mismo.
> Una *determinación integral* de todas las máximas por medio de aquella fórmula, a saber: "Que todas las máximas, por propia legislación deben concordar en un reino posible de fines, como un reino de la naturaleza".[69]
> El argumento anterior da por supuesto primero, que toda la actividad voluntaria humana se realiza en función de máximas determinadas *a priori.* Es decir, *racionalmente* sin que medie un proceso de razonamiento, sino conocidas en un acto racional inmediato. Asimismo, supone que los fines individuales se conjugan en un fin último: La humanidad es un fin en sí mismo.

Puede decirse, según Kant, que *la razón fundamenta a la moral.* Efectivamente, no se trata en la universalización de la máxima, que se proceda a revisar críticamente todas las máximas bajo las cuales se actúa, sino que la experiencia moral está sujeta a la *concordancia de todos los fines de la acción humana,* y este es el sentido profundo de la universalización kantiana. Aun cuando el individuo entre en conflicto con el

[67] H. Sidgwick, *The Methods...*, pp. 211 y ss.
[68] M. Kant, *FMC*, p. 94.
[69] Cicerón, *De Good Life.*

grupo, o aun en el caso de que el individuo se encuentre aislado, se confirma su pertenencia a la "sociedad universal de seres racionales", como sostiene Cicerón.[70] La idea de universalización no es otra que la idea de obligación con los demás, tan pronto como se interpreta "universalidad" como pertenencia constitutiva del individuo a una comunidad y, por este hecho, mantiene obligaciones con la comunidad humana real. En ese momento inclusive, la obligación del individuo frente a sí mismo se torna en una exigencia, ya no propiamente suya, sino compartida con todos sus congéneres.[71] Oigamos lo anterior en palabras de Kant: "Los fines del sujeto que es él mismo un fin, deben ser necesariamente mis fines, si la representación de la humanidad como un fin en sí misma tiene toda su determinación en mí".[72]

> Paton, en su penetrante estudio del *imperativo categórico,* declara el sentido de universalización en la forma siguiente: "La *universalidad* —dice— es la característica esencial de la ley como tal. Una ley de la naturaleza debe valer para todos los eventos temporales sin excepción... la ley de la libertad... es la ley de acuerdo con la cual todos los seres racionales actuarían si la razón ejerciera un control absoluto sobre sus inclinaciones". Por otra parte, continúa Paton, la universalidad del deber es un hecho familiar para la conciencia moral. Es decir, si hay algo que sea "la moralidad" debe haber un criterio moral objetivo, válido para todos los agentes morales, independientemente de sus deseos y fines particulares.[73]

La forma de la ley moral, en síntesis, es la *universalidad,* la materia, todas las máximas que expresan nuestras inclinaciones, la razón *a priori,* a juicio de Kant, nos permite conocer nuestra obligación moral universalizando la fórmula. La máxima universalizada tiene una función reguladora y controladora, como hemos visto. Sin embargo, pienso que no agota en esa función su valor y fecundidad. Requiere, además, de la sabiduría personal y del compromiso moral. Primero, al utilizar la *razón* para guiar la acción; segundo, al aceptar su prescriptividad. Esta máxima da razón del valor de una per-

[70] H. Sidgwick, *The Methods,* p. 59.
[71] K. Peña, *El imperativo categórico,* p. 106.
[72] H. J. Paton, *The categorical imperative,* pp. 69 y ss.
[73] R. F. Harrod, *Utilitarianism Revised,* p. 81.

sona y, para muchos, esto constituye precisamente la dignidad humana. Por último, puede apuntarse que la máxima posibilita la comunicación interpersonal, al sentir los fines ajenos como propios. Asimismo, favorece la educación moral, al transmitir el criterio de la enseñanza de la obligación moral que se tiene frente a los demás, la cual pasará de generación en generación.

d) La teoría de la obligación del interés

A continuación veremos lo fructífero que resulta la aplicación del principio kantiano de la universalidad.* Como ya dije, todas las doctrinas de la obligación moral contemplan ciertos actos como obligatorios; sin embargo, se discute si estos actos son *siempre* así. El valor de éstos en la perspectiva del interés puede enunciarse como sigue:

> Hay ciertos actos que de ser realizados en un número "n" de ocasiones similares, tienen consecuencias más de "n" veces mejores que las resultantes de realizarse una sola vez. Y estos actos son los que llaman moralmente obligatorios.

En otras palabras, se debe preguntar el agente moral: ¿cuáles serían las consecuencias si todos, bajo las mismas circunstancias, actuáramos así? Por ejemplo, si bajo el efecto del autointerés no se cumplieran las promesas, los efectos serían devastadores para todos, por tanto, se *debe* cumplir lo prometido. En la ética del interés se acepta *la obligación* en función de las ventajas de su adopción. Por el *interés humano* se adopta la universalidad de ciertos tipos de actos. Se toma de Kant la idea de la universalización, pero no el *fundamento* kantiano a la universalización que es el criterio lógico de la no-contradicción. Se piensa, generalmente, que las teorías deontológicas de la obligación entran en contradicción con la filosofía de los fines. Sin embargo, este conflicto sólo es aparente, si se tiene en cuenta que el valor del principio radica en el hecho de que está a la base de todas las reglas que

* Esta es una versión similar a la ofrecida por Richard Brandt en "Some merits of one form of rule utilitarianism", en *Utilitarianism with critical Essays*.

marcan obligaciones. Su rigidez se debe precisamente al hecho de que las consideraciones relevantes para la universalización de la máxima no son las consecuencias de un acto particular, sino *las consecuencias de un acto cuando se generaliza.* En otras palabras, si se viola una regla obligatoria y se obtiene por ello un bien inmediato, esto no contradice el hecho de que la violación habitual de la regla, o la universalización de la regla contraria, traerá consecuencias negativas a la comunidad de los intereses humanos. Se sostiene en la ética del interés, la obligación de las máximas universalizadas para garantizar la obligación moral de salvaguardar los intereses comunes y darles prioridad frente a los intereses individuales sólo si entran en contradicción.

El filósofo del jardín intenta conciliar el egoísmo y el interés y así dice: "Lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo". XXXI (*Máximas Capitales. Diógenes Laercio.* x, 139-154).

Teleología y deontología, egoísmo y colectivismo, son las instancias dialécticas de la teoría moral del interés para intentar expresar en forma sistemática la conciencia común de nuestra época y criticar la moralidad de la condición femenina.

IV. EL INTERÉS Y LA CONDICIÓN FEMENINA

> Todos sabemos que la mayor opresión ocurrida en la historia no ha sido la de los esclavos, siervos u obreros asalariados, sino la de las mujeres en las sociedades patriarcales.
>
> KARL MANHEIM
>
> *Diagnóstico de nuestro tiempo*

Las instituciones humanas, así como los arreglos sociales que resultan de estas instituciones se originan, sostienen y perpetúan en función al juego dialéctico entre la utilidad social y la justicia. De allí que la elección de un planteamiento ético utilitario postule, como criterio de juicio moral, un tipo de utilidad social: la felicidad del mayor número se fundamenta en la idea de la justicia igualitaria, la cual abarca una doble realidad: en primer lugar, el proveer a todas las personas de las mismas oportunidades de desarrollo; y, en segundo, la valoración positiva de cada individuo de acuerdo con sus méritos; es decir, en función de su aportación al bienestar social. Por tanto, el utilitarismo de este corte, no propone en principio, el valor igual de todo ser humano únicamente por el hecho de pertenecer a la especie; será la evaluación en función a su aportación al interés social *dentro de un contexto de igualdad de oportunidades;* el planteamiento ético propuesto resulta en extremo apropiado para la evaluación de la condición femenina actual.

El lugar y la función que las mujeres ocupan en las sociedades presentes no puede ser considerado como ya prejuzgado, sea por los hechos o por las opiniones que lo han consagrado a través de las épocas; como todo arreglo social debe plantearse en cada época en abierta discusión y evaluarse con base en la utilidad social y la justicia concomitante. La decisión ética sobre la condición femenina actual se sustentará en la evaluación que se haga de sus tendencias y sus consecuen-

cias, en tanto éstas sean provechosas para el mayor número. Por otra parte, tampoco puede en rigor aducirse que la condición presente de desigualdad sexual es la mejor forma de arreglo social, puesto que, su contrario —la igualdad— como mejor sistema, no ha sido probada.

En vista de lo anterior, a continuación intentaré mostrar en primer lugar, que la división de funciones sexuales constituye en la actualidad una realidad inoperante, puesto que no contribuye al interés social; en segundo lugar que, además de no contribuir a tal desarrollo en forma objetiva, las mujeres sufren una devaluación social que repercute, tanto sobre su propia felicidad (que constituye la de la mitad de la humanidad) como sobre la felicidad de la otra mitad del género humano. Puede pensarse que otro tipo de situaciones históricas la tarea tradicional femenina haya sido valorada, incluso en pie de igualdad con la masculina; sea esto por tratarse de contribuciones equivalentes al bienestar social. Sin embargo, en la situación presente las condiciones demográficas y los requerimientos culturales para la transformación del mundo han sufrido cambios tan dramáticos, que la aportación femenina tradicional no satisface ya las demandas de utilidad social y que, por lo mismo, se considera a las mujeres aún menos valiosas que en épocas anteriores. A continuación analizo críticamente la situación antes descrita.

En el capítulo II del presente trabajo, destaqué los tres elementos básicos que a mi juicio configuran la moralidad vigente: 1) la interpretación de la biología femenina, 2) la hegemonía masculina y, 3) la educación que se imparte específicamente a las mujeres. Estos tres factores condicionan el surgimiento de la *doble moral sexual*, que no se refiere únicamente a los aspectos propiamente genitales, sino que abarca la totalidad de la conducta sancionada moralmente.

En este capítulo intenté hacer explícitos *los principios* que están en la base de la doble moralidad; en seguida procederé a su crítica, utilizando la teoría moral que desarrollé en el capítulo III: la ética normativa del interés, en el sentido siguiente:

A) La interpretación de la biología femenina pretende fundamentar la moralidad de la reproducción. Constituye ésta

una instancia de la *moral de la ley natural*, cuya superación crítica es posible en función de la teoría ética del interés.

B) La hegemonía masculina es producto de la institucionalización del "derecho del más fuerte", que constituye el fundamento de la moral patriarcal que ejerce: *El derecho del padre*. Esta es la autoridad que dicta la ley, de acuerdo con su interés universalizado, como si se tratara del interés humano. La ética del interés común posibilita desenmascarar tal supuesto.

C) La educación femenina, por último, que es la que consolida este estado de cosas, constituye, en verdad, más que una educación una "domesticación" de la mujer. Debe ser superada mediante otro tipo de educación que fomente los intereses femeninos y se convierta en el instrumento moral que garantice su desarrollo integral como seres humanos.

A continuación me referiré, en tres apartados sucesivos, a cada uno de los aspectos de la problemática antes mencionada.

1. LA MORALIDAD DE LA REPRODUCCIÓN

La moralidad de la reproducción se sustenta en un fundamento naturalista. En efecto, el juicio moral que se enuncia respecto de esta función, implícitamente sostiene la idea de que lo bueno es todo aquello que se desprende en forma originaria de la biología; en ese sentido, la moralidad de la reproducción en las sociedades patriarcales, constituye una instancia de la llamada: moral de la "Ley Natural".

Como todos los planteamientos naturalistas, defiende una *interpretación* de las funciones naturales a partir de diversos argumentos. Dado que el cuerpo femenino está organizado para la procreación, lo natural y, por tanto, lo bueno consiste en que la mujer procree. La consecuencia del cumplimiento de su función natural es positiva en el nivel personal y en el nivel social; en primer término porque al parecer, satisface la necesidad femenina de seguir su "instinto materno" y, al mismo tiempo, asegura la necesidad social de perpetuación de la especie.

En el sentido anterior, se homologa el cumplimiento de la función biológica reproductiva, a la satisfacción del interés individual y social. Si esto es verdad, es decir, que la condición de posibilidad del desarrollo integral de los individuos humanos fuera reproducirse, *sí* constituiría un deber moral hacerlo tanto para los hombres como para las mujeres, con el objeto de alcanzar su plenitud humana. Sin embargo, el mero hecho de reproducirse, en tanto que especie, obviamente no constituye una dimensión humana, dado que esta función es común a todos los seres vivos.

La dimensión humana supone proporcionarle a la procreación un sentido específico acorde con las finalidades humanas. Es decir que obedezca al criterio del interés. Maximizar la felicidad o placer mediante el ejercicio de la afectividad y de la solidaridad humana al desarrollar los valores propios de la procreación y el cuidado infantil. Para muchas personas la procreación constituye un sentido de vida: todos los esfuerzos, en cuanto a la tarea y el trabajo cotidiano pueden ser vividos en función del cariño y cuidado a los nuevos seres. Inclusive, la procreación se ha contemplado como una forma de inmortalidad, de continuación de sí mismo, a través de los nuevos seres producto del amor.

Por otra parte, desde el punto de vista de la comunidad, la procreación es deseable, si para la subsistencia y desarrollo de la misma fuera indispensable que todas las mujeres parieran. Entonces podría plantearse la reproducción como un deber moral. Sin embargo, hasta donde llega nuestro conocimiento, en ninguna sociedad fuera de la bíblica se ha planteado la recomendación de "creced y multiplicaos" como deber moral o legal. El único caso que conozco fue durante la Italia fascista. Se promulgó la ley de *Difesa della Stirpe* (defensa de la raza). Se prohibió entonces la difusión de los medios contraceptivos.[1] En otras sociedades actuales, cuyas tasas de natalidad son muy bajas, se premia la procreación mediante estímulos económicos o sociales. Sin embargo, no constituye nunca un deber legal, es decir, sancionado por los códigos legales; sólo se plantea como "deseable" desde el punto de vista nacionalista.

[1] Valabregue, *La educación sexual*, p. 72.

1.1. LA LEY DE LA NATURALEZA

En efecto, como ya señalamos en el capítulo II, la interpretación de la biología femenina se erige el fundamento de la moralidad sexual positiva en las sociedades patriarcales. ¿Se justifica que la naturaleza constituya la norma moral? Para explicarlo primero es necesario precisar el concepto de "naturaleza" y, posteriormente, ver si es posible que de la naturaleza dependa la normatividad moral. Tradicionalmente se conocen tres significados del término "naturaleza": los dos primeros obedecen al concepto de lo *que es* y, el tercero, al de lo que *debe ser*.

En el primer sentido, se visualiza el término "naturaleza" como: substancia o esencia, causa y totalidad. (Esta idea es la síntesis de los conceptos fundamentales de la metafísica aristotélica.) Las ideas anteriores se reúnen del siguiente modo: la naturaleza es principio de vida y movimiento de todo lo existente, en virtud de lo cual, la substancia misma se desarrolla y resulta lo que es. La causalidad es inherente a la cosa que la produce; por tanto, la naturaleza es la totalidad de las cosas y la esencia del universo.[2] En el segundo sentido, la naturaleza se visualiza como principio de orden y necesidad; ésta es la concepción desde los estoicos hasta Kant, quien en la *Crítica de la razón pura* dice: "Entendemos por naturaleza (en el sentido empírico) el encadenamiento de fenómenos, en cuanto a su existencia, por reglas necesarias, es decir, por leyes".[3] El tercer sentido de naturaleza enuncia como principio rector, inscrito en la ontología humana, la forma de un instinto. La expresión siguiente: *Naturam segui*, ha sido uno de los pilares fundamentales de la moralidad en varias escuelas filosóficas; también constituye la prueba, en muchos casos, para las doctrinas políticas. Los juristas romanos, por ejemplo, intentaron sistematizar el derecho bajo el famoso epígrafe: *ius naturale*, enunciado en leyes positivas.

El punto de vista tradicional de la ética de la "ley natural", independientemente de consideraciones religiosas significa: "No sólo son las reglas de comportamiento que los hombres

[2] Aristóteles, *Física en obras completas*, tomo I, p. 586.
[3] M. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 342.

deben seguir, sino que son las reglas que se deben observar, en tanto son conocidas por la luz natural de la razón, en forma independiente de la revelación". Este es el caso, por ejemplo, de Hobbes en el *Leviatan*. En la interpretación religiosa, el *ius naturale* se deriva directamente de la ley divina y se sigue *necesariamente* de la naturaleza esencial de los hombres. Es tan inalterable como Dios mismo o como las verdades matemáticas. Se conoce *a priori* a partir de las consideraciones abstractas de la naturaleza humana y su existencia también puede ser reconocida *a posteriori*, por la aceptación humana universal en todas las formas sociales.[4] Todo lo que se llama "natural" sigue la idea anterior, en mayor o menor medida, y es considerado como "sagrado", fundamentando o invalidando, las reglas morales positivas de la sociedad.

La forma de "instinto" constituye no sólo lo que *es*, sino también lo que *debe ser* dentro de la naturaleza humana y, por ello, principio fundamental de la conducta moral.

El cargo de "contra-natura" tiene un significado de vituperación como "inhumano", "desnaturalizado", "monstruoso". Asimismo, la palabra naturaleza, como término ético, pretende ser el criterio *externo* de lo obligatorio: un ejemplo de esto es la obligación para las mujeres de obedecer al "instinto" maternal.

Sin embargo, suponer que las leyes morales tuvieran la misma connotación que las leyes científicas, da lugar al absurdo: sería tanto como exhortar a los hombres y mujeres a hacer aquello que no pudieran evitar dejar de hacer. Los hombres y mujeres "obedecen" necesariamente a la naturaleza, en lo que se refiere a lo fisiológico, pero no se guían por ella en su comportamiento social y político.

Ahora bien, es preciso examinar más a fondo la ética naturalista que se desprende de la ideología patriarcal, la cual pretende condenar a un "deber ser" originario que obliga a las mujeres a ser madres. En primer término, se parte de una *interpretación* de la naturaleza de acuerdo con los intereses que se buscan. En tal caso, lo bueno es "cumplir la función" de procrear; en segundo término, desde el punto de vista de la lógica del razonamiento moral, es inválido. Se trata de una

[4] H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, p. 161.

instancia clásica de la derivación del "deber ser" a partir del "ser".

En el capítulo III, las prescripciones morales se originan de una *opinión* acerca del bien, la cual constituye *el criterio* para determinar la rectitud de las acciones, nunca la *definición* de lo recto. En la ética de la ley natural se define lo recto como lo natural y, en ese sentido, se pretende derivar de un estado de cosas una prescripción moral: Los juicios de deber únicamente son derivables desde el punto de vista de la lógica del razonamiento moral de juicios de valor. Tal como lo hace notar Hume en el famoso pasaje de: *La investigación de los principios de la moral.*[5]

Por otra parte, la fisiología y la psicología humana son los conocimientos útiles para determinar *lo posible*, pero no *lo deseable.* Esto último se elige en función de valores que se justifican con razones basadas en los intereses humanos.

La crítica de la idealidad (ideal) de los "estados naturales" como fundamento de la moral tiene una larga tradición que se remonta, por lo menos, al siglo XVII.

En efecto, Spinoza, en el *Tratado teológico político,* distingue entre "estado natural", "estado civil" y "estado racional". El natural lo caracteriza como presocial, ya que no se reconocen reglas ni leyes ni instituciones; cada quien determina lo que le conviene de acuerdo con su utilidad propia: el hombre, afirma el filósofo de Amsterdam, se inclina a la acción sin competencia alguna de la razón. (La procreación se lleva a cabo en forma instintiva.) Hasta llegar al "estado civil" es cuando se puede hablar de moral y tomar en cuenta los intereses colectivos que surgen históricamente. A partir de éstos se determina lo bueno y lo malo. El "estado racional" corresponde en su visión ética al más alto estado del desarrollo humano. Cuando todas las voluntades, orientadas racionalmente, concuerdan y al mismo tiempo son autónomas; es decir, su propio bien coincide con el bien común. Todos desean y llevan a cabo lo racional.[6] Hacia esa dirección argumenta Hobbes en el *Leviatan;* el "estado de naturaleza" no supone propiamente deberes, cada quien se guía por el derecho natural que es su instinto de sobrevivencia; durante la "socie-

[5] *Cfr. The Is/ought Question,* editor Anthony Flew.
[6] B. Spinoza, *Tratado teológico político,* XVI.

dad civil" aparece el "contrato" y, por tanto, la obligación de contribuir al interés común.[7]

Pues bien, las mujeres obligadas moralmente a procrear no rebasan el "estado de naturaleza". Siguen "pegadas a la especie", en tanto que se considera "lo natural" como lo obligatorio moralmente; en una situación que parte de la biología y obedece a las necesidades culturales.

De acuerdo con la ética del interés, el desarrollo integral del individuo está condicionado a la realización de actividades que adquieren su valor en la medida en que contribuyen a su felicidad individual y colectiva. Por tanto, la procreación *debe* cumplir con determinadas condiciones para alcanzar estos objetivos. En líneas generales, debe ser *deseable* para la pareja y la comunidad. La ética del interés plantea el criterio de lo deseable para determinar la bondad de los actos: la felicidad del mayor número (comprendido el individuo, la pareja y la colectividad. Ahora bien, ¿cómo pueden conciliarse estos intereses?).

En el nivel individual, la ética de la procreación requiere que esta función natural sea deseada por la pareja, sea dependiente de las finalidades que ésta considere conducentes a su felicidad en tanto que pareja.

En cuanto al *interés social,* si éste entra en conflicto con los intereses individuales, se debe aplicar el criterio de la universalización, ya señalado en el capítulo III.

Se debería preguntar el agente moral: "¿cuáles serían las consecuencias si todos, bajo las mismas circunstancias, actuáramos así?" En el caso de la procreación, por ejemplo, si bajo el autointerés no se continuara la procreación, los efectos serían devastadores, porque se extinguiría la especie. Por tanto, cabría la universalización del juicio: "se debe procrear, si la especie está en peligro de extinción". En esa forma, la procreación se eleva a obligación moral.

Esto sucedería si en el momento histórico fueran superiores las tasas de mortalidad a las tasas de natalidad; si se pusiera en peligro la sobrevivencia de la especie o la de una comunidad particular. Otra instancia podría ser que se considerara deseable un determinado ritmo de crecimiento de la población para satisfacer necesidades, no de sobrevivencia sino de desa-

[7] T. Hobbes, *Leviatan*, p. 59 y ss.

rrollo de una comunidad dada. Si se aceptan en el terreno de la ética las necesidades en cuestión, sería moralmente bueno que las mujeres y los hombres procrearan, independientemente de las consecuencias de su autointerés. En determinadas épocas históricas se ha orientado la opinión pública* para convencer a los individuos, principalmente a las mujeres, de que su desarrollo personal dependía del alto ejercicio de la maternidad; inclusive se ha elevado esta función natural a la categoría moral de intrínsecamente buena. Se produce este hecho cuando el Estado requiere altas tasas de natalidad; por otra parte, cambia la valoración positiva de la maternidad cuando la necesidad social se orienta en contra del crecimiento demográfico. Tal es la situación de nuestra época en muchos países. Hay que tener en cuenta el apoyo de la tecnología que, por una parte, ha permitido la disminución de los índices de mortandad y por la otra, ha proporcionado una contraconcepción efectiva para ser usada por las mujeres.

La conclusión a que nos lleva este razonamiento es que la maternidad se valora positiva o negativamente, de acuerdo con los intereses del grupo hegemónico y éstos no coinciden necesariamente con los intereses femeninos. De allí que en este aspecto es donde puede hablarse de "opresión" femenina con mayor razón, puesto que la maternidad no es materia de su propia decisión, y constituye el sentido de vida acordado a las mujeres.

2. LA MORALIDAD DE LA HEGEMONÍA MASCULINA

En el apartado anterior se ha cuestionado el criterio naturalista que fundamenta la moralidad de la procreación a partir de la interpretación de la biología humana. En esta sección analizaré ***el fundamento moral de la autoridad masculina*** en las sociedades patriarcales que formula las normas, las interpreta y las sanciona.

A pesar del hecho de que la humanidad está constituida por igual número de hombres que de mujeres, la autoridad de todo tipo ha estado siempre en manos de los hombres; las

* La opinión pública no es la opinión del público, es la opinión del grupo hegemónico.

mujeres no han participado en las funciones de la moralidad; es decir, no han creado reglas, no las han interpretado, tampoco las han sancionado, sólo las han cumplido. Esto se debe, como ya lo he reiterado en varias ocasiones, a la inferioridad física* y cultural de las mujeres, y al hecho de que los hombres siempre han tenido la hegemonía ideológica, al ser ellos los encargados de la producción y de la creación cultural. La autoridad masculina es la institucionalización del "derecho del más fuerte"; es *la ley del padre* que se impone en lo político y en lo social en las sociedades por ello llamadas patriarcales.

El argumento básico en contra de la imposición de la moralidad del más fuerte se centra en la idea de que "fuerte" no es sinónimo de "sabio", es decir de "bueno".

En cuanto a la dirección política y social, podría aducirse que, en general, los hombres han sido mejor educados que las mujeres y, por tanto, poseen mejor criterio para determinar lo deseable; esta afirmación se comprueba por la experiencia. Sin embargo, en primer lugar la imposición de esta moralidad no ha sido imparcial: los hombres son juez y parte y han seguido siempre sus intereses particulares. En efecto, su criterio ha sido siempre "paternalista", es decir, han impuesto la normatividad aun en aquel ámbito que concierne íntimamente al "otro": el cuerpo femenino y sus productos. En el supuesto de que conocen mejor que las mismas mujeres lo que a ellas les conviene, en función de la hegemonía intelectual masculina.

Asimismo, el hecho de que los hombres sean juez y parte condiciona que la felicidad que se contempla como bien común, sea primariamente la de los hombres y no la de la mayoría. Obviamente no se cumple el principio del mayor bien para el mayor número.

Analizaré a continuación los dos principios que se encuentran en la base de la ideología patriarcal: el derecho del más fuerte y el de la hegemonía política y cultural. Formularé: *a*) la crítica al "derecho del más fuerte" y me referiré brevemente a: *b*) la formación de la hegemonía masculina; su crítica y posible superación.

* La función de las mujeres en el ciclo de la reproducción les da mayor debilidad en enfrentamientos "frente a frente"; así como mayor número de periodos de dependencia biológica.

2.1. EL DERECHO DEL MÁS FUERTE

Platón en el diálogo *Gorgias* expone la doctrina de Calicles defensor del derecho del más fuerte. Para el sofista "superior" es sinónimo del "más fuerte" y "peor" del más "débil". Constituye ésta la primera defensa sistemática de la institucionalización del derecho patriarcal. En su argumentación, Calicles interpreta la noción: "más fuerte" como: "aquel que conoce mejor el gobierno de las ciudades".[8] La defensa puede interpretarse en dos sentidos: como paternalismo o como "voluntad de poder" nietzcheano; este último, es el sentido de que se *deben* tener deseos violentos y satisfacerlos; "no desear" es tener la calidad de la piedra, que se opone a lo humano.[9]

Como es bien sabido, la oposición de Sócrates al derecho del más fuerte se fundamenta en la idea de que el más fuerte no es necesariamente el más sabio. La justicia del más fuerte es el dominio de unos sobre otros, donde *phisis* se impone a *nomos* tal como lo señala Platón en las *Leyes*.[10]

Asimismo, se condena la posibilidad de obtener placer como consecuencia de la injusticia en caso de la imposición del "derecho de la fuerza" *(might is right)*.[11] Lo anterior confirma la imposibilidad moral de justificar la idea de que el más fuerte, en este caso la población masculina, tenga mayor derecho a la felicidad que el más débil: la femenina.

El principio del interés, apoyado con el de la democracia ("todos los seres humanos son racionales, libres e iguales") garantiza la distribución equitativa de la felicidad sólo si se añade el principio subsidiario de "el mayor beneficio para los menos privilegiados"; se permite entonces, como ya vimos en el capítulo III *superar el derecho del más fuerte, por la aplicación del principio utilitario*: el mayor bien para el mayor número.

8 Platón, *Gorgias*, 486d-490a.
9 A. E. Taylor, *Plato*, p. 119.
10 Platón, *Leyes*, 890a.
11 W. K. C. Guthrie, *The sophists*, p. 101.

2.2. LA HEGEMONÍA CULTURAL MASCULINA

Corresponde el concepto de "hegemonía" a dos vertientes: el de la dirección cultural y el de la dirección política. En efecto, los hombres han tenido siempre el poder conjunto político y civil y han llevado a cabo la dirección político cultural de la sociedad siempre en función de sus intereses. En cada etapa de la historia aparece la hegemonía de un grupo social sobre la sociedad, la cual se ejerce a través de las organizaciones privadas tales como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etcétera. Según el análisis de Antonio Gramsci en sus *Cuadernos,* la sociedad civil es aquella que lleva a cabo la "dirección intelectual y moral del Estado" de un sistema social dado y la que propone, mantiene y defiende la ideología o concepción del mundo de la clase dirigente. Esta ideología o cultura dominante, posee distintos grados de elaboración que van desde la filosofía, que es el nivel más alto, hasta el folklore que es el menos elaborado; entre estos dos extremos se localiza, a juicio del pensador italiano, el sentido común y la religión.[12]

Cada grupo social, de acuerdo con Gramsci, se crea conjunta y orgánicamente con uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y en el político.[13]

Los intelectuales, llamados "orgánicos", son los elementos "pensantes" que organizan una clase social particular quienes no se distinguen por su trabajo que puede ser cualquiera propio de su clase; se caracterizan por su *función* de dirigir las ideas y las acciones políticas de la clase a la cual se insertan orgánicamente. La escuela es la institución que forma todas las categorías de intelectuales; en conciencia, en todas las épocas se ha luchado por el dominio de las instituciones educativas para conservar la dirección política.

De acuerdo con la interpretación de Gramsci que aquí se esboza, puede pensarse que la concepción del mundo que se difunde en las sociedades patriarcales —independientemente

[12] A. Gramsci, *La formación de los intelectuales,* p. 6.
[13] *Ibidem,* p. 21 y ss.

de cualquiera que sea la organización económica y política de que se trate— está determinada siempre por los intereses masculinos: burguesía o proletariado. La revolución política en el campo de la cultura —afirma Gramsci— sólo es posible cuando se forman *nuevos intelectuales* orgánicos que sean portavoz de los intereses hasta entonces reprimidos.

El principio que sostiene la hegemonía cultural masculina actual, se centra en la idea de que la única concepción del mundo *posible* es masculina, puesto que de hecho, los intelectuales sólo son hombres y no mujeres. Sin embargo, la posibilidad de la formación de una ideología que represente los intereses humanos totales —masculinos y femeninos— sólo será posible en la medida en que se puedan formar intelectuales orgánicas mujeres, exponentes de los intereses femeninos, es decir, que sean capaces de asumir la "dirección intelectual y moral del Estado" de un sistema social. Para ello deberá llevarse a cabo la revolución copernicana de la educación femenina, fundamentada en la ética del interés femenino. En esa medida puede visualizarse el cambio de *actitudes* sexistas que permitan la superación de los roles femenino y masculino, y la abolición de los estereotipos que surgen a partir de la concepción del mundo, que representa los intereses sociales unilaterales siempre masculinos.

3. LA MORALIDAD DE LA EDUCACIÓN FEMENINA

Dado que la maternidad se establece como fundamento absoluto de la posición de la mujer en la sociedad y puesto que este estado de cosas se sanciona por la autoridad moral de los más fuertes, la educación femenina auspiciada por grupos hegemónicos, históricamente ha tenido como finalidad última la perpetuación del *statu quo* de la mujer, como se demostrará a continuación.

En efecto, la educación femenina que en realidad debería llamarse *domesticación femenina,** no desarrolla las potencialidades inherentes a su ser; por el contrario, se orienta en con-

* "Domesticar": la conversión a usos domésticos; el acostumbramiento a la vida hogareña. Perteneciente a la casa; mujer devota, *The Random House Dictionary*.

tra de la evolución de capacidades nuevas. Sostiene, fomenta y perpetúa la inferioridad femenina, la cual se considera "natural" para llenar la tarea que se les ha confiado en la sociedad: la maternidad en todas sus ramificaciones. Es decir, los hombres y las mujeres se convencen de que, incluso mediando un proceso educativo y *no por ser éste lo que es*, las mujeres permanecen en una situación de inferioridad, por ello connatural, frente a los hombres.

En efecto, el papel de la educación formal (la escuela) y la informal (el hogar) es en todas las sociedades el de reafirmar y perpetuar los conocimientos, habilidades y actitudes que permitan el desempeño de las funciones sociales: masculina y femenina.

Los conocimientos que se adquieren y transmiten, suponen la información y capacitación necesaria para llenar las tareas de la producción que constituye el trabajo masculino, que implica capacidad intelectual, iniciativa, creatividad y esfuerzo que resulta en un dominio progresivo sobre la naturaleza. El papel femenino se aprende mediante la educación que supone la formación de personas que se ocuparán primordialmente de las tareas maternales, las cuales no suponen capacidad intelectual, tampoco iniciativa y creatividad; basta seguir la tendencia natural, tampoco implican mayor dominio sobre la naturaleza, dado que constituyen un proceso natural repetitivo. La tarea más valorada por su esfuerzo y resultados es la tarea productiva, asignada socialmente a los hombres. Por el contrario, las tareas maternales son menos valoradas socialmente por ser los hombres los que sostienen los juicios de valor en la ideología patriarcal y porque no originan una ganancia económica.

Las actitudes femeninas son fomentadas por medio de la educación femenina informal y formal; en primera instancia buscan la *conformidad* con el sistema de vida y la división asimétrica de roles. De allí que la *pasividad* es la actitud básica que se plantea como la manera de ser propia de las mujeres. Por el contrario, en los hombres se fomenta la formación de la agresividad que posibilita y condiciona la conquista progresiva de nuevas formas de vida y dominio de la naturaleza. Esta actitud se visualiza como lo propio del varón e impropio de ser deseado por las mujeres.

3.1. LOS CONOCIMIENTOS Y HABILIDADES FEMENINAS

Son todo el cúmulo de conocimientos y capacitaciones que se requieren para el manejo del hogar, centro de la función maternal. Por derivación, la instrucción necesaria en todos los ámbitos del trabajo social que muestran un paralelismo con el trabajo del hogar: secretarias en oficinas, enfermeras en hospitales, pediatras, educadoras, decoradoras, etcétera. *Todas* las profesiones que se consideran femeninas son extensión de las tareas maternales. La información y capacitación femenina que se relaciona —directa o indirectamente— con lo doméstico, adquiere el *status* de *natural* y, por tanto, de *buena*. La calificación de *contra natura* con toda la carga ideológica negativa consecuente, se aplica para todos los trabajos que *no son extensión directa o indirecta de las funciones maternales.* Una vez más se utiliza el criterio de lo "natural", al que ya hicimos referencia, para justificar moralmente la formación de roles sexuales asimétricos en cuanto a valoración social, independientemente de *la contribución social de los individuos* a la utilidad social.

3.2. LAS ACTITUDES Y LOS VALORES FEMENINOS

Dado que las mujeres *deben* atraer a los hombres para cumplir el rol que la sociedad les asigna, el de ser madres, hay tres insistencias fundamentales que determinan el proceso de la educación femenina: lo *estético*, lo *emotivo*, la *pasividad* a la que hice ya referencia. El primer rasgo se refiere a la necesidad de "atraer" a los hombres; por tanto, las mujeres deben apegarse al ideal estético vigente; el segundo, la emotividad,* constituye la garantía de que se cumplirá la función maternal con eficiencia; por último, la pasividad es la constancia de la sumisión femenina al papel secundario que se le ha asignado en cuanto a la creatividad y la dirección política y moral dentro de todas las sociedades patriarcales.

* La "emotividad" femenina en muchos casos, no se refiere a un sentimiento moral de benevolencia o simpatía. Se trata de una falsa emotividad que en verdad representa una debilidad —real o aparente— frente a los sucesos cotidianos.

La actitudes que antes mencionamos, se presentan poseyendo o encarnando valores complementarios a los que se desarrollan en la educación propiamente masculina. No se visualizan, en ningún caso, como valores secundarios. Este es el proceso de *mistificación*** de lo femenino.

3.3. LA FALACIA NATURALISTA DEL SER AL DEBER SER

Los principios fundamentales de la educación femenina pretenden desprenderse, en primera instancia, *de lo natural* (al parecer de su biología, como ya expliqué en la sección dedicada a la moralidad de la reproducción). En este sentido:

Dado que la mujer de hecho es inferior físicamente al hombre, *debe* conservarse en esta inferioridad para garantizar su sumisión. No *debe* educársele, por tanto, en la adquisición de comportamientos que supongan agresividad, esfuerzo físico y eficacia.

Dado que la función reproductora no requiere iniciativa, *se debe* fomentar actitudes de pasividad que garanticen su cumplimiento repetido.

Dado que la mujer de hecho es inferior intelectualmente a los hombres, *debe* fomentarse la actitud de resolver sus problemas a través de procedimientos intuitivos (intuición femenina) que supone irracionalidad e ignorancia.

Dada su función en la reproducción, existe la necesidad de desarrollar primero, los rasgos estéticos orientados a la formación de actitudes de seducción, de pseudodebilidad física e intelectual; todo aquello que se ajuste a los cánones estéticos, para las mujeres, vigentes en cada época y circunstancia histórica. Conforme al ideal de *pureza sexual, maternidad, esposa,* y/o *colaboradora* en el trabajo masculino, *siempre* en puestos secundarios: enfermera que asiste al médico; secretaria, al ejecutivo; decoradora, al arquitecto, etcétera.

La no racionalidad, la pasividad, la emotividad y lo estético, se erigen en directrices que orientarán la vida de la mujer, por medio de la educación informal, específicamente la

** Se crea el *mito*, primero, de que no se trata de seres inferiores, sino "distintos" y luego se procede a la glorificación de la inferioridad real a través de conceptos tales como "el eterno femenino", el "segundo sexo", etcétera.

que se adquiere en el hogar, que es el lugar primordial para la conformación de actitudes y valores, el centro de la consolidación y perpetuación de la concepción del mundo patriarcal contra la cual se erigen todos los movimientos feministas actuales.

Para lograr el cambio efectivo de esta concepción del mundo, existe la necesidad de que se lleve a cabo *la revolución copernicana de la educación femenina.* Para ello es necesario *que la reproducción deje de ser el sentido primordial de la vida de las mujeres,* que se permita el reconocimiento de los intereses femeninos y se forme una nueva identidad femenina que constituya su ser auténtico.

4. LA REVOLUCIÓN COPERNICANA EN LA EDUCACIÓN FEMENINA

La revolución copernicana en la educación femenina se avizora ya en el ámbito del hogar, centro de la transmisión y perpetuación de la ideología del padre, que es precisamente donde se suscitan los valores y las actitudes para el rol femenino. Se está dando, en la actualidad, la condición de posibilidad de una nueva concepción del mundo que proporcione una nueva jerarquía de valores en función de los intereses femeninos.

Enumerando lo anterior, pueden concluirse los siguientes puntos:

—En cuanto a la educación formal, la mujer *debe* entrar en las carreras que hasta ahora han sido etiquetadas de "masculinas" —como ya lo está haciendo en muchas sociedades— para que participe en forma general y efectiva en todos los ámbitos de la cultura, y en esa medida contribuya al bienestar social.

—En cuanto a la educación informal, una vez que se consolide la inclusión de las mujeres dentro de todos los ámbitos de la creación cultural y productiva, le exigirá una modificación radical del sistema de actitudes y de valores concomitantes que le permitan distinguir, por ejemplo: que lo racional en la conducta femenina es más valioso que lo *intuitivo;* que las actitudes activas en lo sexual, y en toda la gama de

las relaciones humanas, supera el pseudovalor de la pasividad, en la que uno se torna instrumento del interés del otro, impidiéndose así una relación horizontal, condición de posibilidad de las relaciones humanas afectivas.

En suma, la legislación igualitaria para los dos sexos es un hecho en muchos países; sin embargo, aunque esta circunstancia es causa *necesaria* para la liberación femenina, no es causa *suficiente* para lograrla.

Se requiere que la educación informal, que conforma las actitudes y plantea los valores concomitantes sea enfatizada y transformada para completar el proceso de emancipación femenina.

He llegado al final de la investigación que me propuse. Los resultados alcanzados hacen patente la necesidad de revaluar la maternidad, las relaciones políticas de los sexos y la educación femenina. Hay que tener siempre presente la finalidad última que, por otra parte, nos ha conducido a través de todo este trabajo: *la realización del interés colectivo.*

En las conclusiones que siguen, adelantaré algunas ideas acerca de la *ética feminista del interés,* que puede ser elaborada sobre las cenizas de la doble moralidad sexual, que hasta ahora ha impedido tanto a los hombres como a las mujeres alcanzar la felicidad deseada.

CONCLUSIONES

HACIA UNA ÉTICA FEMINISTA DEL INTERÉS

A manera de conclusión del estudio que he llevado a cabo, acerca de la condición femenina actual y de su crítica a través de la ética, presento los lineamientos generales de lo que pudiera considerarse una *Ética feminista del interés,* también la posibilidad de creación de una nueva cultura. Un pensador como Herbert Marcuse considera, por ejemplo, que la liberación de la mujer es quizá el movimiento político potencialmente más radical e importante que conocemos en la actualidad. Si bien la sociedad presente está dividida en clases socioeconómicas, y las necesidades inmediatas de la mujer así como su interés, está condicionado por éstas, las relaciones hombre-mujer rebasan esas fronteras. Tras la política de los sexos, según este pensador, se descubre la preocupación de ambos por lograr una sociedad mejor. Tengo la certeza de que el universo de valores femeninos traerá consigo una nueva concepción del mundo que se convierta en base de acción y organización en un nuevo orden intelectual y moral, en el sentido siguiente.

El punto de partida de la ética del interés, surge de la toma de conciencia, por parte de las mujeres, de su condición de opresión; en todos los niveles socioeconómicos y localizaciones geográficas se les obliga a asumir la función femenina maternal y en el caso de no hacerlo, perderá sus privilegios y el trato galante masculino. Tal *sometimiento* a la maternidad es, precisamente, lo que impide realizar el ideal ético de felicidad individual y colectiva. La toma de conciencia supone asimismo, la convicción de que este estado de cosas puede y, sobre todo, *debe* ser superado por parte de las mismas mujeres y sólo por ellas.

El estudio de la condición femenina ha mostrado que no se trata de un estado que surja a partir de los rasgos femeninos naturales; por el contrario, es producto del condiciona-

miento social, a través de las fuerzas culturales que ejercen la presión necesaria para mantener el *statu quo*, en cuanto a la formación y consolidación de los roles sexuales asimétricos y con distinta valoración.

La situación opresiva se opone al ideal moral del interés. En primer lugar, porque no permite el desarrollo de las capacidades humanas íntegras, puesto que polariza dos dimensiones del ser humano: el de la creación cultural y el de la maternidad. En el caso de que las mujeres accedan a la producción cultural e intenten llevar a cabo trabajos creativos, se verán siempre en la necesidad de realizar una doble tarea: el trabajo remunerado y la tarea maternal. La consideración asimétrica de los roles sociales impide también a los hombres el desarrollo de sus capacidades afectivas, puesto que ellos deben dedicar sus energías y sus recursos creativos a la producción cultural y a la dirección política; es decir, a la transformación del mundo y la lucha hegemónica. Dado que el cuidado y la formación de los nuevos seres, que continúan la especie humana, constituye una dimensión imprescindible para la realización de la felicidad, la mitad de ésta, los hombres, se ve privada, en gran medida, de esa posibilidad de realización afectiva y de continuidad cultural.

En efecto, el contacto continuado de las madres con los más jóvenes, trae consigo la vinculación entre la experiencia del adulto y la imaginación del joven, restando espíritu de seriedad al primero y dotando de organización al segundo. Esta dimensión de continuidad cultural, tan necesaria en todas las sociedades, se pierde para muchos hombres, cuyo trabajo y lucha política no deja tiempo para el contacto personal con sus hijos; los cuales sólo se relacionan íntimamente con sus madres con las que mantienen, en muchos casos, relaciones más afectuosas y entrañables que con sus padres.

Regresando a Herbert Marcuse, vemos que utiliza el criterio de la "unidimensionalidad" para caracterizar la personalidad de nuestro tiempo. Pues bien, la reducción unidimensional de las potencialidades creativas y políticas para un hemisferio, el de los hombres, y las afectivas para el femenino, se traduce en acciones negativas para ambos miembros de la pareja humana. Los hombres se ven en la necesidad de gastar gran parte de su energía para mantener a sus mujeres

en su situación de domesticidad; y, por su parte, las mujeres desarrollan su creatividad y la utilizan, en gran medida, para conquistar su derecho al trabajo productivo; cuando no lo hacen, tratan de gozar de las ganancias económicas de sus compañeros y para lograrlo utilizan todos los medios a su alcance. Se suscita así lo que se ha conocido tradicionalmente como la "guerra de los sexos", rebautizada ahora como la "política sexual"; tal lucha en nuestros días alcanza dimensiones dramáticas. Resulta obvio concluir que este estado de cosas incide negativamente en la felicidad de la mayoría: los hombres, las mujeres y los niños.

La toma de conciencia de la opresión femenina alcanza su dimensión ética, cuando hace su aparición explícita un rasgo de carácter en la personalidad femenina que desde tiempos inmemoriales fue deseable que estuviera ausente: *la acometividad*, entendida en el sentido de "valentía, osadía para emprender una cosa y arrostrar sus dificultades".* Y, paradójicamente, será por su valentía que las mujeres logren superar su condición de inferioridad. Si es cierto que la imagen de la mujer osada dentro de la mitología, la tragedia o la historia misma, no ha dejado de surgir, esta circunstancia se ha considerado siempre como la antítesis de lo deseable femenino. Para ellas, la calificación ha sido negativa, y sus consecuencias se han evaluado como nocivas para el logro de la felicidad de la mayoría. Por el contrario, la acometividad en los hombres se considera como el rasgo indispensable para la conquista de la naturaleza. Pues bien, yo pienso que la educación para la acometividad es la condición *necesaria* para lograr una revolución dentro de la moralidad de los sexos.

Siguiendo esta línea de pensamiento, sostengo que en la acometividad femenina hay una dimensión ética, cuando se han orientado a logros específicos: el conocimiento científico, la capacitación para la tarea productiva y reproductiva, y la adquisición de una actitud general de superación del estado ancestral de retraso en el cual las mujeres han vivido. Todo esto es producto de la opresión y de la dedicación exclusiva a la maternidad.

La ética de la liberación femenina consiste, a mi juicio, en la elección y la utilización de todos los medios conducentes

* Diccionario Espasa-Calpe, Madrid.

a la superación del estado de cosas injusto para lograr el *desarrollo integral*, posible tanto para los hombres como las mujeres y, en esa medida llevar a cabo efectivamente el mandato moral de buscar el cumplimiento del principio del interés: el principio de la mayor felicidad, existe la necesidad de cumplir las prescripciones siguientes, subsidiarias del principio básico:

I. *La universalización de los valores "femeninos" positivos: Suavidad, delicadeza, ternura, sensibilidad, paciencia, receptividad y sentido comunitario*

1. La devaluación de los *pseudovalores* femeninos: pasividad, docilidad, sumisión, dependencia, ineficiencia y "pureza".*

2. Devaluación de los pseudovalores masculinos: competencia, rendimiento, voluntad de poder y alarde de fuerza.

II. *La inscripción de la maternidad dentro del contexto productivo y cultural*

1. Apropiación del cuerpo femenino y de sus productos (el número de hijos).

2. Humanización de la maternidad elevándola a proyecto humano.

3. Humanización de la paternidad elevándola al valor de la maternidad como proyecto humano.

III. *Consideración del ser humano completo en la pareja de iguales*

1. Elevar la creación cultural femenina y consolidarla.

2. El énfasis de la acción comunitaria.

IV. *La creación de una nueva cultura*

1. La revolución copernicana de la educación femenina.

A continuación me refiero brevemente a cada uno de los

* "Pureza", entendida como carencia de deseos sexuales.

puntos anteriores, para señalar la *rationale* de estas líneas de acción.

Es deseable la universalización de los valores femeninos que tradicionalmente han estado polarizados, puesto que todos estos valores mejoran la calidad de vida; para probar esto hay necesidad de llevar a cabo una *transvalorización.* En efecto, se plantea el deber de eliminar de la cultura los disvalores femeninos y masculinos; en suma, eliminar el concepto de valor respecto del sexo. En otras palabras, superar la división sexual del valor, en el sentido siguiente: tradicionalmente se han considerado inferiores los rasgos de carácter tales como la delicadeza, la suavidad, la afectividad, la ternura, la sensibilidad y la paciencia, todos estos rasgos propios de seres subyugados: las mujeres. Su revalorización hará deseable que sea desarrollado en el carácter tanto de los hombres como de las mujeres. El sentido comunitario que se origina en el hogar, bajo la madre común, debe ser universalizado también a todos los seres humanos, fomentar los sentimientos de solidaridad y justicia, entendida esta última como el dar a cada quien lo que necesita: arquetipo del amor maternal. La transvaloración supone, por otra parte, la eliminación de los disvalores femeninos que son: la pasividad, la sumisión, la docilidad, etcétera, que dejan de ser deseables en la nueva condición femenina que surge a partir de su acometividad; tal rasgo posibilita el independizarse de la maternidad al apoderarse de su cuerpo y convertir esta función biológica en una tarea humana, deseada y deseable, que no constituye el sentido de vida único para las mujeres, sino uno más dentro de los posibles.

En forma concomitante con la desvalorización de la inferiorización femenina y los rasgos de carácter que ésta supone, se propicia la devaluación de la fuerza física para lograr las metas individuales y sociales que son el arquetipo de los mecanismos que se utilizan para este efecto en las sociedades patriarcales. El intento final es la eliminación de la hegemonía masculina y/o femenina.

En suma, la nueva actitud moral que se propone nace de la *afectividad* y del *conocimiento* en su universalización para superar la condición de opresión e imponer los rasgos positivos femeninos.

La inscripción del proceso maternal dentro del contexto

productivo, supone el desarrollo de la acometividad femenina que posibilite una *revolución copernicana en la educación femenina.* Se intenta superar la "domesticación", a la que ya hice referencia, entendida como "dedicación al hogar". Al no dedicarse las mujeres al hogar, requieren una preparación específica que las habilite para trabajar "en el mundo"; y, puesto que el trabajo hogareño debe ser realizado, deberá ser revalorizado* de manera que resulte deseable ser realizado tanto por los hombres como por las mujeres.

Será también a través de la apropiación, por parte de las mujeres, de su cuerpo y del producto de éste, el hijo, y de la revaloración del trabajo doméstico que las mujeres tengan la posibilidad de adquirir una dimensión moral autónoma, que liberará el placer erótico femenino y logrará la afectividad mutua que permita la autoafirmación de las mujeres y la formación paulatina de una nueva identidad no mistificada. Para ello es necesario el uso libre de los contraceptivos, el desarrollo de la contracepción masculina y la despersonalización del aborto voluntario.

La nueva actitud femenina trae consigo un cambio radical en la polarización maternidad-productividad. Esto significa que las mujeres tienen el deber moral de elevar la maternidad a la jerarquía axiológica de la producción; resulta indispensable que la maternidad se ejercite como un proyecto humano y no, como ha sido hasta ahora, como una función natural. Asimismo, existe la necesidad moral de elevar la dimensión de la paternidad al mismo nivel que la maternidad, es decir, integrarlo como proyecto humano. Así se conseguirá quebrar la hegemonía masculina que en los albores de la humanidad, y a través de su fuerza física, logró romper el equilibrio de la pareja humana, dividiendo la tarea de la procreación y adjudicándosela totalmente a un sexo. La fuerza de la razón será la única capaz de devolver a los sexos la dimensión primaria perdida. Los hombres comprenderán *racionalmente* la importancia de la afectividad que se desarrolla a través del cuidado infantil, tanto en el nuevo ser como en el adulto que la toma a su cargo; será el desarrollo de la afectividad lo que

* A través de la socialización del trabajo doméstico. Esto significa, en primer lugar, que deja de ser privativo de las mujeres, y en segundo lugar que su desempeño, como todo trabajo, requiere de una remuneración.

hará nacer el sentimiento moral que motive la lucha —como ahora lo hacen las mujeres— por lograr la igualdad dentro de la pareja. Para que los *hombres sean maternales y las mujeres paternales.* En ese momento podrá postularse la creencia —enteramente femenina— de que el ser humano completo es la pareja. Las mujeres siempre lo han entendido así y por ello han centrado su existencia en el amor. A juicio de algunas autoras feministas, ésta es precisamente la causa de la derrota de las mujeres: su absoluto sentido amoroso. Ya se ha llegado a pensar que la única posibilidad del desarrollo integral femenino es en la soledad. ¿Será la mujer soltera la imagen de la mujer nueva que anhela Kollontay? Así de dolorosa y amarga ha sido la lucha para algunas mujeres en el camino de su emancipación.

Marx plantea, por el contrario, el envés de esta trama: en sus *Manuscritos** afirma que la medida del desarrollo integral del hombre está dada por su actitud ante la mujer; sin embargo, no lo ve en su sentido dialéctico; el desarrollo de la mujer también se reconoce por su actitud ante los hombres, es decir, la medida del desarrollo personal de ellas también está condicionado por su posibilidad de entablar relaciones horizontales con ellos; no ancillares, como casi siempre ha sido costumbre en las sociedades patriarcales; relaciones de iguales en el ser y en el valer; el cambio de actitud tendría que venir por parte de las mujeres en la medida en que valoricen su maternidad y su creatividad, no como un gesto heroico subjetivo, sino como la comprensión en su medida real, del propio valor.

Será por la igualdad sexual que se logre el desarrollo integral de los seres humanos, en la medida en que se homologuen a la vieja analogía de Aristófanes que relata Platón en el *Banquete:* "Cuando los humanos eran uno solo, por ello tan poderosos, que los dioses envidiosos los dividieron". Pues bien, hay necesidad de plantear la nueva *reunión.*

Por otra parte, en la pareja se sostiene la hegemonía masculina, por la diferencia en la aportación económica al hogar; menor siempre por parte de las mujeres. Tal desnivel económico se convierte en inferioridad global, aceptada por ellas, medida de su no acometividad, cuando comprueba que

* Tercer manuscrito.

no se valora su tarea material ni doméstica. Resulta, pues, necesario, en las condiciones sociales actuales, una mayor productividad económica por parte de las mujeres que sólo logrará, una vez más, por la acometividad tanto en su preparación como en el desempeño de su tarea y en la lucha por la justicia social.

Pero lo anterior no basta. La mayor productividad económica femenina es una condición *necesaria* para la igualdad, pero no *suficiente*. Paralelo a esta circunstancia debe venir la nueva actitud de igualdad de valor, a la que antes me referí, pero, al mismo tiempo, capaz de eliminar la competencia sexual. Es decir, que transforme la política de los sexos en relaciones armoniosas entre iguales; sólo esta circunstancia permitirá el desarrollo del amor interpersonal y del placer sexual. Habrá parejas que se unan para buscar la felicidad común; y de éstas algunas, y sólo algunas, serán las que piensen que se requiere para ello de la maternidad.

En suma, la igualdad dentro de la pareja se dará en las condiciones morales que antes señalé, sólo si ambos componentes de la pareja aportan cantidades iguales o equivalentes de utilidad social en los términos que la sociedad proponga; es decir, en la medida en que ambos cooperen a los objetivos sociales del Estado en el que vivan, sea de libre empresa para la producción económica, sea socialista para los programas estatales. Y, que las mujeres valientemente luchen por la *transformación de su vida cotidiana a través de la acción política feminista* en el sentido siguiente: La transformación de la vida cotidiana sólo se logra por la *lucha* feminista, que no es contra *la explotación,* sino una lucha contra *la opresión* específica de las mujeres. En todas las sociedades actuales existen seres humanos, independientemente de su sexo, que son explotados; es decir, se da el hecho de la apropiación no equitativa del valor de su trabajo, sea esto por parte de otros individuos, de grupos, o de clases sociales. Existe un gran número de mujeres empeñadas en la lucha contra la explotación, batalla que se libra en muchos frentes, en conjunto con los hombres. Si bien es cierto que, en general, puede afirmarse que de la explotación surge la opresión y que esta última consiste en negarle al otro el valor correspondiente para conferirle un trato igualitario. La opresión tiene, además

de la explotación económica, otras causas determinantes: la supremacía de la fuerza física, la interpretación de la función biológica, etcétera.* Por estas razones pienso yo que la explotación no puede asimilarse, sin más, a la opresión, sobre todo en el caso de las mujeres. Es evidente, por ejemplo, que un gran número de mujeres explota a los hombres con los que se relaciona; es decir, vive del trabajo productivo de ellos. Sin embargo, *todas* las mujeres padecen de la opresión social, independientemente del tipo de relación que entablen con su pareja. Esta opresión no es un problema individual, es decir, no es el caso de que un hombre oprima a una mujer, más bien se trata de un fenómeno social peculiar de las sociedades patriarcales; de allí que la opresión no pueda ser superada individualmente por las mujeres y los hombres conscientes de ésta. Tampoco se da el caso de que las mujeres que realizan un trabajo productivo, por exitoso que éste sea, puedan considerarse fuera de la opresión; no escapan de las condiciones sociales operantes. En muchos casos el trato injusto que los hombres dan a las mujeres puede calificarse como el tipo de injusticia que Hegel llama "Injusticia de buena fe" y que consiste en que se confunde lo querido con el derecho, es decir, se reconoce el derecho, pero sólo se confunde.** En efecto, no se trata de que los hombres de buena voluntad no reconozcan el derecho de la mujer; lo que sucede es que están equivocados en el trato debido a ellas.

El enemigo de la mujer no es el hombre concreto; tampoco es el capitalismo ni el socialismo, sino la ideología patriarcal que prevalece en *todos* los países actuales. En los sistemas autoritarios como en la URSS, y en los sistemas capitalistas desarrollados y subdesarrollados; en los países sujetos a ideologías religiosas como el Islam; en los regímenes actuales, las mujeres siguen estando oprimidas, independientemente de su participación en la producción. Ahora bien, su opresión presenta distintos grados; por ejemplo, en la URSS han alcanzado mayor igualdad que en los países africanos, latinoamericanos o asiáticos; sin embargo, siguen en situación de inferioridad respecto a los hombres de sus respectivos países; los puestos de mando siguen en manos masculinas y, también, continúan

* *Cfr.*, capítulo I de este trabajo.
** *Cfr.*, Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho.*

sufriendo el mayor peso dentro de las tareas domésticas y del cuidado infantil. En los países subdesarrollados, donde ni siquiera participan en la producción económica en forma relevante, la mayoría de las mujeres no han tomado conciencia de su conducta de opresión. Históricamente se ha constatado que únicamente cuando la fuerza femenina del trabajo adquiere importancia, dentro del desarrollo social, y se mantiene su condición de opresión, es entonces cuando las mujeres luchan por sus derechos. Por último, el caso más grave es el de algunos países orientales que, además de no participar en la producción, la ideología religiosa misógina las oprime doblemente, ya que viven sometidas a creencias religiosas que sostienen la idea de la inferioridad femenina constitucional. Por otra parte, en los países capitalistas desarrollados, las mujeres acceden en mayor medida a puestos altamente valorados y, por ello, han adquirido mayor prestigio social, siempre gracias a las luchas feministas que, principalmente, se han llevado a cabo en estos países. Las mujeres norteamericanas y europeas han logrado avances considerables, ganaron una legislación más igualitaria y participación en el trabajo; además poseen el derecho a la educación, etcétera; todos logros importantes; asimismo, se han desarrollado en estos países los estudios feministas que permiten que las mujeres conozcan la naturaleza de su condición, y surjan vías para la superación de este estado de cosas. Sin embargo, las mujeres en esos países aún siguen encargadas de las tareas domésticas y del cuidado infantil. Esto es, realizan una doble tarea que les impide su plena realización; asimismo no favorece el desarrollo pleno de los hombres aislados de las relaciones afectivas con los niños.

Para la mujer actual, la superación de su condición de oprimida no se presenta ya como una opción que puede o no tomarse. La idea central de la ética feminista —que espero haber probado— es la siguiente: ***La eliminación de la opresión femenina es el deber moral de las mujeres.*** Como es el caso de la lucha contra la explotación humana que constituye el deber moral que toca a todos por igual: hombres y mujeres.

Sintetizando lo anterior, pienso que la perspectiva ética que sostiene que la felicidad del mayor número de seres es el fin último de la acción humana, nos acercamos a este ideal en

la medida en que se desarrollan las capacidades humanas de cada uno de los integrantes de la pareja, quienes se han unido libremente para realizar sus proyectos conjuntos de vida, los cuales se inscriben en los planes sociales de manera que contribuyan armoniosamente a la realización del interés. Este ideal de vida, como es el caso de todos los ideales que guían la acción humana, no se realiza únicamente con base en el deseo, por más bien intencionado que éste sea. Es necesario, por una parte, *el conocimiento de las condiciones reales* que posibilite la elección de los *medios adecuados* para realizar el fin moral deseado; ésta, a su vez, también debe obedecer a razones morales y es quizá la parte más importante de nuestra vida moral; puesto que es sabido que un medio inmoral derrota cualquier fin ético. El medio para realizar el fin ético, en el caso de las mujeres, es *la lucha feminista en contra de la ideología patriarcal*, no en contra de los hombres concretos.

Cada vez resulta más patente el crecimiento y fortalecimiento del movimiento de liberación femenina que se dirige hacia muchas vertientes y toma muchas formas, pero que, sin embargo, persigue el objetivo común de luchar contra la opresión; para la mujer, posee un carácter específicamente moral, de allí que la línea de ataque parta de una concepción ética que critique la moralidad vigente en la condición femenina y permita su superación ética.

Quiero terminar este trabajo afirmando que soy consciente de que el feminismo no supera la explotación humana. Es decir, aunque se logre la igualdad sexual siguen en pie un sinnúmero de injusticias sociales. Pienso que la igualdad de los sexos que permea todas las razas y culturas, tal vez contribuya a una situación más igualitaria, aun entre los desiguales. Viene a mi imaginación el símil de la construcción de un túnel que se inicia desde los dos extremos de la montaña y se encuentra en el centro. Ninguna de las dos partes empeñadas en la tarea de horadar la montaña es capaz de abarcar la tarea total; sus esfuerzos, sin embargo, son igualmente importantes para lograr el objetivo: disminuir el sufrimiento humano innecesario.

Dentro de cada movimiento feminista debe haber una sección política que englobe las metas sociales restantes; asimis-

mo, en cada grupo político debe haber un grupo feminista que luche contra la opresión femenina.

Será sobre todo en la vida cotidiana, donde se libre la batalla decisiva para imponer la nueva moral feminista que dará origen a la nueva cultura. Es en las relaciones interpersonales, afectivas y de trabajo, donde se ejercitarán los valores femeninos y la posibilidad de su universalización. Esto sucederá cuando su ejercicio, por parte de las mujeres, descubra la utilidad para la realización de las metas sociales conducentes a lograr el mayor bien para el mayor número. Esta es la responsabilidad histórica de las mujeres en el momento actual paralelo a la coyuntura histórica en que la fuerza del trabajo femenino adquiere cada vez mayor preponderancia en el marco de la producción, en una acción paulatina que abarca todos los países. Este hecho hace que las mujeres que trabajan productivamente adquieran conciencia de la discriminación que sufren y entonces sientan el deber, ante ellas mismas y ante la sociedad, de superar esa opresión. Su preparación intelectual les permitirá descubrir la especificidad de su lucha, es decir, el hecho de que sólo el esfuerzo feminista se encamina a superar la opresión femenina; asimismo, que si su movimiento se inscribe dentro de otras luchas por superar la explotación, pierde fuerza su objetivo básico: *lograr la imposición de los valores femeninos.*

La revolución copernicana de la educación femenina, sólo podrá ser llevada a cabo por las mujeres y es parte del proceso de individualización que se inicia con la apropiación del cuerpo y culmina con la posesión efectiva de nuestra vida total.

Todo el discurso anterior se encierra en las palabras que Platón pone en boca de Aristófanes en el *Symposium* (189a-193d):

> Hasta ahora los hombres han ignorado enteramente el poder de Eros... es el que derrama más beneficio sobre los hombres... cura de los males que impiden al género humano llegar a la cumbre de la felicidad... En otro tiempo la naturaleza humana era muy diferente. Los sexos no eran dos como son ahora, originalmente eran tres en número: Era el hombre, la mujer y la unión de los dos... Andrógino. Terrible era su poder y su fuerza, y los pensamientos de su corazón grandiosos...

> después de la división, las dos partes del hombre, cada una deseando a su otra mitad, se unen, se enlazan y añoran restablecer la antigua perfección de la unidad perdida.

Contribuir a la realización de la "unidad perdida" con base en el amor, es la tarea moral de nuestro tiempo.

ACTON, H. B. *Kant's, moral philosophy,* MacMillan & Co., Ltd., Great Britain, 1970.

ARANGUREN, José Luis. *Erotismo y liberación de la mujer,* Ediciones Ariel, España, 1973.

ARENDT, Hannah. *La condición humana,* Seix Barral Editores, Barcelona, 1974.

ARIES, Philippe. *Centuries of childhood,* Vintage Books, Random House, Inc., USA, 1962.

ARISTOTLE. *Selections.* Edited by Richard McKeon, The University of Chicago Press, Random House, Inc., USA, 1973.

——. *Física. Obras completas.* Edición Aguilar, Madrid, 1973.

ARMSTRONG, D. M. *Belief, Truth & Knowledge,* Cambridge University Press, UK, 1973.

ASSA, Janine. *The great roman ladies,* Grove Press, Inc., London, 1960.

ATKINSON, Ronald. *Sexual morality,* Hutchinson of London, Great Britain, 1965.

AYER, A. J. *Philosophical essays,* Cap. "The principle of Utility", MacMillan & Co., Ltd., Great Britain, 1965.

——. *Hume,* Hill and Wang, New York, USA, 1980.

BACON, Francis. *A selection of his works,* Edited by Sidney Warhaft, The MacMillan Co. of Canada, Ltd., 1965.

BAKER, Jean. *Psychoanalysis and women,* Editor Penguin Books, Australia, 1973.

BEARD, R. Marcy. *Woman as force in history,* Collier MacMillan Put. London, USA, 1973.

BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxieme sexe,* Ed. Gallimard, 2º vol., Francia, 1949.

——. *Pour une morale de l'ambiguité,* Ed. Gallimard, París, 1974.

BEBEL, August. *Woman under socialism,* Schocken Books, New York, 1975.

BENTHAM, Jeremy. *Introduction to the principles of morals and legislation.*

BOBBIO, Norberto. "Renacimiento del derecho natural", en *Con-*

greso internacional de filosofía, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, Méx. 1963.

BOURKE, Vernon J. *History of ethics,* Doubleday & Co., Inc., USA, 1970.

BRANDT, Richard B. *Ethical theory,* editado por Prentice-Hall, Inc., USA, 1959.

——. "Some merits of one form of utilitarianism", en *Utilitarianism with Critical Essays,* The Bobbs-Merril Co., Inc., New York, 1971.

——. "Toward a credible form of utilitarianism", en *Morality and the language of conduct,* editado por Héctor Neri Castañeda y George Nakhinikian, Detroit, Wayne University Press, 1965.

BRITTON, Karl. *John Stuart Mill,* Dover Publications, Inc., New York, 1969.

BROAD, C. D. *Five types of ethical theory,* Routledge • Kegan Paul, London, 1971.

BUNGE, Mario. *Ética y ciencia,* Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1972.

BURTON Russell, J. *Witchcraft in the middle ages,* Ed. The Citadel Press. Secanus, N. J., USA, 1972.

CAMUSSO de Garmendia, Virginia *et al. Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués,* Siglo XXI Editores, 1973.

CARY, M. *Life and thought in the greek and roman world,* University paperbacks, London, 1961.

CASTAÑEDA, Héctor-NERI and Georges NAKHINIKIAN. *Morality and the language of conduct,* BRANDT, R. B., en "Toward a credible form of utilitarianism", Detroit Wayne St. University Press, 1965.

CASTELLANOS, Rosario. *Mujer que sabe latín,* Col. Sep-Setentas núm. 83, México, 1973.

——. *Sobre cultura femenina,* Ediciones de "América" - Revista Antológica, México, 1950.

CÍCERO. *On the good life,* Penguin Classics, Australia, 1971.

COOPER, David. *The dead of the family,* Penguin Books, Australia, 1971.

CHESLER, Phyllis. *Women & madness,* Doubleday and Co., Inc., USA, 1973.

DAVIS, Ángela *Ángela Davis habla,* Ediciones La Flor, 1972.

DELANEY, Janice *et al. The curse,* Mentor Books, USA, 1977.

DIÓGENES, Laercio. *Vida de los filósofos célebres,* Editorial Aguilar, México, 1967.

DICTIONARY, THE RANDOM HOUSE OF THE ENGLISH LANGUAGE.

DUNCAN, A.R.J. *Practical reason and morality,* Thomas Nelson and Sons., Ltd., Toronto, 1975.
DUNCAN, Graeme. *Marx and Mill,* Cambridge University Press, London, 1976.

EHRENREICH, Bárbara. *Witches, midwives and nurses. A history of women healers,* The Feminist Press, USA, 1973.
EINSENSTEIN, Zillah R. Comp. *Patriarcado capitalista y femenino socialista,* Siglo XXI Editores, 1978.
ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY THE. Paul Edwards, Editor in Chief, MacMillan Publishing Co., Inc. and The Free Press, USA, 1972.
ENGELS, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* Editorial Progreso, Moscú, sin fecha.
EPICURO. *Ética,* Texto bilingüe, Barral Editores, Barcelona, 1973.
———. "Letter to Menoeceus", en *Approaches to ethics,* Selections, W. T. Jones *et al,* Editores McGraw-Hill Books Co., 1969.
ERIKSON, H. Erik. *Identity youth and crisis,* W.W. Norton Co., Inc., New York, 1968.
EWING, A C. *Second thoughts in moral phi,* Routledge & Keagan Paul, Ltd., London, 1959.

FEIGL, H. "Validation and Vindication. An Analysis of the nature and the limits of ethical arguments", en *Readings in ethical theory,* Sellars, W. and Hospers, John Appleton-Century-Crofts, Inc., New York, 1971.
FEINBERG, Joel. *Moral concepts,* Oxford readings in philosophy, London, 1969.
FERDAIS, Marie. "Matrilinearity et/ou Matrilocalité", en *Recherches Amer indiennes au Quebec,* vol. x, núm. 3, 1980.
FIGES, Eva. *Patriarchal attitudes,* Fawcett Publications, Inc., Greenwich, Conn. USA, 1971.
FIRESTONE, Shulaimit. *The dialectic of sex,* A Bantam Bro Inc., USA, 1970.
FLEW, Anthony. Editor. *The is/ought question,* MacMillan, 1972.
FOOT, Phillippa. Edited, *Theories of Etics,* Oxford University Press, 1967.
FOUCAULT, Michel. *The history of sexuality,* First Vintage Books, Ed., 1980.
FRANKEL, Victor. *The will to meaning,* Souvenir Press, London, 1969.
FRANKENA, William K. *Ethics,* Editado por Prentice-Hall, Inc., USA, 1963. Traducción española, Ed. UTEHA.
———. "The Naturalistic Fallacy", en *Theories of Ethics,* Edited Foot Philippa.

———. *Perspectives on morality,* University of Notre Dame Press, Indiana, 1976.

FREIRE, Pablo. *La pedagogía del oprimido,* Siglo XXI Editores.

FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura,* Alianza Editorial, S.A., "Libro de bolsillo", Madrid, 1975.

———. *Obras completas,* vols. I-II, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.

———. *Sexuality and the psychology of love,* Collier Books, MacMillan Pub., Co., New York, 1978.

———. "Three Essays on the Theory of Sexuality", en *The basic writings of Sigmund Freud,* The Modern Library of New York, New York, 1938.

FRIEDAY, Betty. *The feminine mystique,* Penguin Books, Ltd., London, 1963.

FROMM, Erich. *Ética y psicoanálisis,* Breviarios-Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

———. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea,* Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

FROMM, Erich y XIRAU, Ramón. *The nature of man,* The MacMillan Co., Collier-MacMillan Ltd., London, 1968.

GAOS, José, *Del hombre,* Fondo de Cultura Económica, México, 1970.

GARCÍA MAYNES, Eduardo. *Doctrina aristotélica de la justicia,* Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1973.

GARDINER, J. *et al.* "El trabajo doméstico de la mujer", en *Teoría* 4, revista.

GAUTHIER, R. A. *et* JOLIF, J.Y. *Aristote, l'ethique a Nicomaco,* Publications Universitaires, Louvain, 1970.

GILBERT, M. SANDIA y GUBAR, S. *The mad woman in the Attic,* Yale University Press, USA, 1980.

GOLDBERG, Steve. "The Inevitability of Patriarchy", citado en *Le fait Feminin,* compilación de Sullerot, E., p. 247.

GOLDMAN, Emma. *La hipocresía del puritanismo,* Ediciones Antorcha, México, 1977.

GOROVITZ, S. Editor. *Utilitarianism with critical Essays,* The Bobbs-Merril Co., Inc., New York, 1971.

GOULD, Carol. *The philosophical forum,* Boston University Press, vol. V, núms. 1-2, USA, 1973-1974.

GRAMSCI, Antonio. *Los intelectuales y la organización de la cultura,* Juan Pablos Editor, México, D. F., 1975, tomos I-II, Juan Pablos Editor, México, 1975.

GREER, Germaine. *The female eunuch,* Bantam Books, Inc., USA, 1976.

GRICE, Russell. *The grounds of moral judgement,* Cambridge University Press, Great Britain, 1967.

GUTHRIE, W. K. C. *The Sophists,* Cambridge University Press, Great Britain, 1971.

HAMPSHIRE, Stuart. *Two theories of morality,* Oxford University Press, Great Britain, 1977.

HANFLING, Oswald. *Kant's copernican revolution: Moral philosophy,* The Open University Press, Great Britain, 1972.

HART, H. L. A. *Law, liberty and morality,* Oxford University Press, 1962.

HARE, R. J. *Applications of moral philosophy,* MacMillan, 1972.

———. *Essays on the moral concepts,* MacMillan, 1972.

———. *Freedom and reason,* Oxford University Press, New York, 1965.

———. *The language of morals,* Oxford University Press, London, 1961.

HARROD, R. F. "Utilitarianism revised", en *Utilitarianism with Critical Essays,* The Bobbs-Merril Co., Inc., New York, 1971 (Gorovotz Editor).

HARTMAN, Robert S. *The structure of value,* Southern Illinois University Press, USA, 1967.

HAWORTH, Lawrence. "Utility and Rights", en *Studies in moral philosophy,* American Philosophical Quarterly, Oxford, 1968.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu,* Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

———. *Principios de la filosofía del derecho,* Ed. Sudamericana, S. A., Buenos Aires, 1975.

HIERRO, Graciela. "La educación femenina formal e informal", en *Los universitarios,* núms. 111-112. Dirección General de Difusión Cultural, UNAM, enero, 1978.

HITE, SHERE REPORT THE. Dell Publishing Co., Inc., New York, USA, 1978.

HOBBES, Thomas. *Selections,* Edited by F.J.E. Woodbridge, Charles Scribner's Sons, New York, 1958.

HOERSTER, N. *Problemas de ética normativa,* Editorial Alfa, Argentina, 1975.

HOSPERS, John. *Human Conduct,* Rupert Hart-Davis, London, 1969.

HUIZINGA, J. *The waning of the Middle Ages,* Doubleday Anchor Books, USA, 1924.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature,* Everyman's Library, New York, 1966.

———. *Enquiries concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, Great Britain, 1962.

JEAGER, W. *Parideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

JEANSON, Francis. *Le probleme moral et la pensée de Sartre*, Aux Editions du Seuil, París, 1965.

———. *Simone de Beauvoir o la empresa de vivir*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1961.

KANT, Manuel. *Crítica de la razón práctica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1961.

———. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editora Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1946.

———. *The metaphysical elements of justice*, The Bobbs-Merril Co., Inc., USA, 1965.

———. *Crítica de la razón pura*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1973.

KEMP, J. *Ethical naturalism*, MacMillan St. Martin's Press, Great Britain, 1970.

———. *Reason, action and morality*, Routledge & Kegan Paul, Great Britain, 1964.

KOLLONTAI, Alejandra. *La mujer nueva y la moral sexual*, Ed. Juan Pablos, México, 1972.

———. *La oposición de la URSS*, Schapire Editor, Col. MIRA, Argentina, 1975.

———. *Marxisme et revolution sexuelle*, Francois Maspero, París, 1975.

———. *Selected writings*, W.W. Norton & Co., New York, 1980.

———. *Sobre la liberación de la mujer*, Editorial Fontamara, Barcelona, España, 1979.

LENIN, V. I. *Lenin on the woman question*, by Clara Zetkin, International Publishers, New York, 1972.

LILLIE, William. *An Introduction to Ethics*, Hutchinson University Library, London, 1966.

MABBOTT, J. D. *An Introduction to Ethics*, Hutchinson University Library, London, 1971.

MACCOBY, E. "La psychologie des sexes", en *Le fait feminin*, Sullerot, E. Editora, París.

MACYINTIRE, Alisdair. *A short history of ethics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1971.

MAIR, Lucy. *Matrimonio*, Barral Editores, S. A., Barcelona, 1974.

MANDEL M. William. *Soviet woman*, Anchor Press, Doubleday, Ed. USA, 1975.

MANHEIM, Karl. *Diagnóstico de nuestro tiempo,* Col. Popular, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1969.

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional,* Ed. Joaquín Mortiz, México, 1973.

——. *Eros y civilización,* Editorial Seix Barral, S. A., Barcelona, 1972.

MARX, Karl. "Tesis sobre Feuerbach", en *Obras escogidas,* Ediciones de Cultura Popular, México, sin fecha.

——. "La question juive", en *Oeuvres philosophiques... de Karl Marx,* tomo I, editado por Alfred Costes, París, 1952.

MARX-ENGELS. *Escritos económicos varios,* Editorial Grijalbo, S. A., México, 1966.

MARX-ENGELS, LENIN, STALIN. *The woman question,* Selections from the writings of: International Publishers, New York, 1975.

MASTERS H. William, JOHNSON E. Virginia. *Human sexual inadequacy,* Little, Brow- and Co., USA, 1970.

MEAD, Margaret. *Male and female,* Penguin Books, Ltd., England, 1975.

MICHELETE, Jules. *La sorciere, Libraire Hachette,* París, 1935.

——. *Jean D'Arc,* Libraire Hachette, Paris, 1935.

MILL, John Stuart. *Autobiography,* Oxford University Press, London, 1971.

——. *On the logic of the Moral Sciences,* Ed. The Bobbs-Merril Co., Inc., USA, 1965.

——. *The Philosophy of J. W. Mill,* Edited by Marshall Cohen, Modern library book, New York, 1971.

——. *Utilitarianism,* en The Modern Library, New York, 1971.

MILL, James. *Essay on Gobernment,* The Library of Liberal Arts, Bobbs-Merril Ed., USA, 1977.

MILLET, Kate. *Sexual Politics,* Abacus, Sphere Books, Ltd., London, 1972.

——. *The Prostitution Papers,* Ballantine Books, Australia, 1976.

MITCHELL, Juliet. *Woman's Estate,* Penguin Books, Australia, 1971.

MOORE, G. E. *Ethics,* Oxford University Press, London, 1966.

——. *Principia Ethica,* Cambridge at the University Press, London, 1965.

MONRO, D. H. Editor, *A guide to the British Moralist,* Fontana, Philosophy Classics, Oxford, London, 1972.

MONTEFIORE, Alan. *A Modern Introduction to Moral Philosophy,* Routledge & Kegan, Paul , London, 1958.

MONTESQUIEU. *Persian Letters,* Penguin Books, Ltd., Great Britain, 1973.

NICOL, Eduardo. *La idea del hombre*, Editorial Stylo, México, 1946.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Genealogy of Morals*, Vintage Books, Random House, New York, 1969.

NORTH, H. *Sophrosyne*, Self-knowledge and self-restraint in greek literature (Cornell Studies in Classical Philosophy 35), Ithaca, 1966.

NOWELL-SMITH, P. *Ethics*, Penguin Books, 1954.

OAKLEY, Ann. *Woman's work*, Vintage Books, Random House, USA, 1974.

OCHS, Carol. *Behind the Sex of God*, Beacon Press, Boston, USA, 1977.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, Harper *Torchbooks*, New York, 1967.

PATZIG, Gunther. *Ética sin metafísica*, Editorial Alfa, Buenos Aires, 1975.

PEÑA, Kristina. *El imperativo categórico*, Tesis, UNAM, 1978.

PLATO. *The dialogues of Plato*, Random House, New York, 1937.

POMEROY, B. Sarah. *God esses, Whores, Wives and Slaves*, Schocken Books, New York, 1976.

POWER, Eileen. *Medieval Women*, Cambridge University Press, London, 1975.

PUTNAM, E. J. S. *The Lady*, Sturgis and Walton, 1910.

QUINTON, Anthony. *Utilitarian Ethics*, MacMillan, Londres, 1973.

RACHELS, James. *Moral problems*, Harper & Row, Pub., USA, 1971.

RANDALL, Margaret, *Mujeres en la revolución*, Siglo XXI Editores, México, 1972.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Harvard University Press, USA, 1976.

READINGS IN ETHICAL THEORY, Selected and Edited by Wilfred Sellars and John Hospers, Appleton-Century-Crofts, Inc., USA, 1952.

REICH, Wilhelm. *La revolución sexual*, Editorial Roca, México, 1976.

REYBURN, Hugh A. *The Ethical Theory of Hegel*, Oxford at the Caredon Press, Great Britain, 1967.

ROSALDO, Z. Michel and LAMPHERE Louise. Editoras, *Woman culture & society*, Stanford University Press, Stanford, Calif., USA, 1979.

ROSS, David. *The Right and the Good*, Oxford University Press, Great Britain, 1965.

——. *Foundations of Ethics,* Oxford University Press, Great Britain, 1968.

Ross, W. D. *Aristotle,* Meridian Books M-65, The Worlds Publishing Co., USA, 1962.

Rossi, S. Alice. *The Feminist Papers,* Editor, Bantham Books, USA, 1973.

Rubel, Maximilien. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista,* Amorrortu Editores, Argentina, sin fecha.

Russell, Bertrand. *Education and the Social Order,* George Allen & Unwin, London, 1971.

——. *Marriage and Morals,* Unwin Paperbacks, George Allen & Unwin Ltd., London, 1972.

——. *On Education,* George Allen & Unwin Ltd., London, 1969.

——. *Autobiography,* George Allen & Unwin Ltd., London, 1967.

Sahagún, Bernardino de. *Suma indiana,* Imprenta Universitaria, México, 1943.

Salmerón, Fernando. *La filosofía y las actitudes morales,* Editorial Siglo XXI, México, 1971.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética,* Editorial Grijalbo, S. A., México, 1969.

Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo,* Editorial Sur, Buenos Aires, 1975.

Scott, Hilda. *Does Socialism Liberate Women?,* Beacon Press, Boston, USA, 1974.

Schaff, Adam. *A Philosophy of Man,* A Delta Book, Dell Pub., Co., USA, 1963.

Schwarz, Oswald. *The Psichology of Sex,* Penguin Books, Ltd. Pelical, Great Britain, 1949.

Sherfey, Mary Jean. *The Nature and Evolution of Female Sexuality,* Vintage Books Edition, USA, 1973.

Showronsky, Marjory. *Abortion and Alternatives,* Ed. Les Femmes Publishing, Cal., USA, mayo, 1977.

Sidgwick, Henry. *Outline of the History of Ethics,* Beacon Press, Boston, USA, 1964.

——. *The Methods of Ethics,* Dover Publications, Inc., New York, 1966.

Smart, J. J. C., and Williams, Bernard. *Utilitarianism: For and against,* Cambridge, University Press, London, 1973.

Spinoza, Baruch. *Tratado teológico político,* Juan Pablos Editor, México, 1975.

——. *Selections,* Edited by John Wild, Charles Scribner's Sons, USA, 1958.

STEVENSON, Charles L. *Ética y lenguaje*, Editorial Paidos, Buenos Aires, 1971.

SULLEROT, Evelyne. *Woman, Society and Change*, World University Library, McGraw Hill Book Co., USA, 1971.

——. *Le fait feminin*, Librairie Artheme Fayard, Francia, 1978.

TAYLOR, A. E. *Plato*, Metheuen & Co., Ltd., London, 1960.

TAYLOR, Paul W. *Problems of Moral Philosophy*, Dickenson Publishing Co., Inc., USA, 1972.

TAUNAHILL, Reay. *Sex in History*, Skin and Day Publishers, New York, 1980.

THONNESSEN, Werner. *The Emancipation of Women*, Pluto Press, Great Britain, 1973.

TOGLIATTI, Palmiro. *La emancipación femenina*, A Kal Editor, Madrid, sin fecha.

TOUMLIN, Stephen. *Reason in Ethics*, Cambridge at the University Press, London, 1963.

TITUS, H. y KEETON M. *Ethics for Today*, American Book Co., USA, 1966.

TREJO, Wonfilio. *Antología de ética*, UNAM, 1975.

TRIAS, Eugenio. *Teorías de las ideologías*, Ediciones Península, Barcelona, 1975.

TROTSKY, León. *Obras de*, tomo 20, "La mujer y la familia", Juan Pablos Editor, México, 1974.

URMSON, J. O. *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson University Library, London, 1968.

——. "The interpretation of the moral philosophy of J. S. Mill", en *Theories of Ethics*, Edited by Philippa Foot, Oxford Readings in Phi., Oxford University Press, Great Britain, 1968.

VALABREGUE, Catherine. *La educación sexual en el extranjero*, Colección vida afectiva y sexual, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973.

VIVES, Juan Luis. *Instrucción de la mujer cristiana*, Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Argentina, 1940.

VETTERING-BRAGGIN, *et al.* Editores, *Feminism and Philosophy*, Littlefield, Adams & Co., USA, 1977.

WALLACE, G. *et al. The definition of morality*, Metheven and Co., Ltd., London, 1971.

WARNER, Marina. *Alone for all her Sex*, The myth and the cult of the virgin Mary, Alfred A. Knopt, ed., New York, 1976.

WARNOCK, G. J. *Contemporary Philosophy*, MacMillan St. Martin's Press, London, 1969.

——. *The Object of Morality,* Metheven and Co., Ltd., London, 1971.

WARNOCK, Mary. *Ethics since 1900,* Oxford University Press, London, 1960.

——. "Introduction", en Mill, J. S. *Utilitarianism,* Editado por William Collins Sons and Co., Ltd., USA, 1962.

WARREN, Mary Anne. *The Nature of Woman,* Edgepress Inverness Calif., USA, 1980.

WHITEBECK, Caroline. "Theories of sex difference", en *Women and Philosophy,* Capricon Books, New York, 1976, p. 54.

WHITEHEAD, A. N. *The Aims of Education,* Ernest Beun, Ltd., London, 1962.

WILLIAM, T. C. *The Concept of the Categorical Imperative,* Oxford at the Claredon Press, Great Britain, 1968.

WILLIAMS, Bernard. *Morality,* Penguin Books, 1972.

WILSON, Edward O. *On Human Nature,* Harvard University Press, USA, 1978.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures and Conversations,* Edited by Cyril Barret, University of California Press, USA, 1972.

——. *Philosophical Investigations,* Basil Blackwell Oxford, Great Britain, 1963.

WOOLF, Virginia. *A Room of one's own,* Harcourt, Brace & World, Inc., USA, 1957.

WOLLHEIM, Richard. Editor, Freud: *A collection of Critical Essays,* Doubleday; Anchor Books Ed., USA, 1974.

WOOLSTONECRAFT, Mary. *Vindication of the Rights of Woman,* Pelican Classics, Great Britain, 1975.

WOLTON, Dominique. *Le nouvel ordre sexuel,* Ediciones Seuil, París, 1974.

ZETKIN, Clara. "Lenin on the Women Question", en *Lenin,* vol. I, *The Emancipation of Women,* p. 97 y ss. International Publishers, New York, USA, 1972.

ÍNDICE

Ética y feminismo, primera reimpresión, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en la Imprenta Universitaria el mes de octubre de 1990.
La edición consta de 3 000 ejemplares.